

الدخل المقدر والجواب عنه

قوله : " و كونها لا في محل " ، مفهوم سلبي ، إشارة إلى جواب دخل مقدر ، تقرير الدخل : أن ذات الله سبحانه لا في محل ، والإرادة أيضا لا في محل ، فكان اختصاص ذاته سبحانه بالإرادة أولى من غيره . وتقرير الجواب : أن كون الإرادة لا في محل مفهوم سلبي ، لا يصلح أن يكون مخصصا ؛ لأن السلب لا يكون علة للثبوت ، ولهم أن يقولوا : لا نسلم أن الإرادة على تقدير كونها قائمة بذاتها و بنفسها كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص ، قوله : لأن نسبتها إلى جميع الذوات على السواء ، قلنا : لا نسلم فإن ذات الله سبحانه فاعل للإرادة واختصاص الفاعل بالآثر أولى من اختصاص غيره به ، وأما الثاني فمحال : لأنه سبحانه لا يجوز أن يكون محلا للحوادث لما سبق .

الرد على بعض المعتزلة بوجوه

((مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به)) : هذا رد على بعض المعتزلة ، إن إرادة الله سبحانه حادثة لا في محل وهذا باطل ، وتدل عليه وجوه : الوجه الأول إن وجود عرض لا في محل بعيد عن العقول ، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز وجود السواد لا في محل و بياض لا في محل و كذا في سائر الأعراض ، والوجه الثاني : أن تلك الإرادة لو حدثت فلا يخلو إما أن يكون حدوثها بإحداث الله سبحانه أو يكون حدوثها بذاتها و بنفسها ، فإن قالوا : بذاتها ، وجب التعطيل و قيام العرض بنفسه ، فلأن الإرادة الحادثة صفة و قيام الصفة بنفسها غير معقول ، وإن قالوا : بإحداث الله سبحانه ، فنقول : لا يخلو إما أن يكون إحداثها بإرادة أو بغير إرادة فإن قالوا : بغير إرادة ، فيكون الله سبحانه مجبوراً و مغلوباً في إحداثها و إيجادها ، وإن قالوا : بإرادة فنقول : لا يخلو إما أن تكون الإرادة قديمة أزلية أو تكون حادثة ، فإن قالوا : قديمة أزلية فثبت مطلوبنا ، وإن قالوا : حادثة نعود الإيراد فتفكر .

..... و امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ، و أيضاً نظام العالم و وجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً ، و كذا حدوثه ؛ اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة

الرد على الكرامية

((و امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى)): هذا ردُّ على الكرامية أنه تحدث الإرادات في ذاته سبحانه فهو أيضاً باطل ، لما ثبت أن ذاته يمتنع أن تكون محلاً للحوادث . المشهور : أن الكرامية يُجَوِّزون ذلك ، و سائر الطوائف ينكرونه ، و من الناس ما قال : إن أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب ، و إن كانوا ينكرونه باللسان ، و قد أثبتناه فيما سبق ، و ذكرنا عقائد الطوائف في هذا الكتاب .

دليل آخر على كونه تعالى قادراً مختاراً

((و أيضاً نظام العالم و وجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً)) : فإن من تأمل في الأفاق والأنفس ، و تفكر في آياتها من ارتباط العلويات ، و دوران السموات ، و أوضاعها ، و سيران الكواكب و أحوالها ، و مقادير الحركات و انضباطها ، و تنضيد الخلقة ، و تسديد الفطرة ، و ما يترتب إليه من إتمام التدابير ، و إمضاء التقادير ، و خلقة الحيوان ، و تأليف مفاصلها ، و ما ينوط به من مصالحها ، و ما عرفه من الارتفاق بها و تحصيل كماله الممكن له يقويها اختياراً و طبعاً ، و ما أعطاه ما يناسب لحاله شخصاً و نوعاً قائلاً : ﴿ ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾ ، ﴿ ربنا ما خلقت هذا باطلا ﴾ ، و جد من دقائق الحكمة و بدائع الفطرة ما لا يحيط بتفاصيله الدفاتير والأقلام ، و يعجز عن تصويره

العقول والأفهام ، و حصل له علم ضروري بأن صانعه قادر مختار كامل القدرة باهر الحكمة . ((وكذا حدوثه)) : يعني حدوث العالم من أجناس الموجودات التي يعلم بها الصانع ، دليل على كون صانعه قادراً مختاراً ، و إلى هذا ذهب المليون أن تأثير واجب الوجود في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار ، على ما قدمناه ، إن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة ، فيصح منه فعل العالم وتركه ، قالوا : ليس شيء من إيجاد العالم وتركه لازماً لذاته ؛ بحيث يستحيل انفكاكه عنه ، و ذهب الفلاسفة و من تابعهم إلى أن تأثيره سبحانه في وجود العالم بالإيجاب على معنى أن إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته الرفيعة : مثل تأثير الشمس في الإضاءة ؛ فإنه لازم لذاتها، وقد أنكرت الفلاسفة القدرة بالمعنى المذكور ، قالوا : وإثبات القادرية مبني على حدوث العالم وإبطال حوادث لا أول لها ، فقال الشارح - قدس سره - راداً على الفلاسفة ((إذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه)): يعني قدم العالم ، قد عرفت أن حقيقة الإرادة هي القصد إلى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه ، و قد تقرر أن إرادته سبحانه عامة التعلق بجميع الممكنات ، فيلزم أن يستحيل وقوع شيء منها بغير إرادة منه سبحانه لوقوع ذلك الشيء ، و ذلك ينفي إرادته لحد ذلك الواقع ؛ و إلا لاجتمع الضدان ، و ينفي اتصافه سبحانه بالذهول والغفلة ؛ لأنهما منافيان للقصد الذي هو معنى الإرادة ، و ينفي أيضاً أن يكون الذات العلي علة لوجود شيء من الممكنات أو مؤثرة فيه بالطبع ؛ لأنه يلزم عليه قدم ذلك الممكن لجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها ، و ذلك ينافي إرادة وجود ذلك الممكن القديم ؛ لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال إذ هو من باب تحصيل الحاصل ، و لهذا لما اعتقدت الملاحدة من الفلاسفة أن استاذ العالم إليه سبحانه إنما هو على طريق استناد المعلول إلى العلة ، قالوا : بقدم العالم و نفوا جميع الصفات الواجبة من القدرة والإرادة و غيرهما ، و ذلك كفرٌ صراح - والفرق بين

الإيجاد على طريق العلة ، و الإيجاد على طريق الطبع و إن كانا مشتركين في عدم الاختيار ، أن الإيجاد على طريق العلة لا يتوقف على وجود شرط و لا انتفاء مانع ، و الإيجاد بطريق الطبع يتوقف على ذلك و لهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها مثل تحرك الإصبع مع الخاتم التي هي فيه مثلاً ، و لا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كإحراق النار مع الحطب ؛ لأنه قد لا يحترق بالنار لوجود مانع و هو البلل فيه مثلاً ، أو تخلف شرط كعدم مماسة النار له ، و هذا في حق الحادث - أما الباري سبحانه فلو كان فعله بالتعليل أو بالطبع لزم قدم الفعل فيهما معاً لوجوب قدمه سبحانه ، و اقتران الفعل حينئذ بوجوده سبحانه إمّا على التعليل فظاهر ، و إمّا على الطبع فلا يصح أن يكون ثم مانع ، و إلا لزم أن يوجد الفعل أبداً ؛ لأن ذلك المانع لا يكون إلا قديماً ، و القديم لا ينعدم أبداً ، و لا يصح تأخير الشرط لما يلزم عليه من التسلسل - فلهذا قلنا فيما سبق : إنه يلزم على تقدير التعليل أو الطبع في حقه سبحانه قدم المعلول أو المطبوع ، و قد قام البرهان على وجوب الحدوث لكل ما سواه جل جلاله ، و على وجود القدم و البقاء له جلّ وعزّ.

((ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة)) : بمعنى أن يكون العلة موجودة و المعلول غير موجود . و حاصله : أن الواجب الوجود فاعل بالاختيار في جميع الأشياء ؛ فلأنه لو كان واجبا بالذات لكان أثره لازماً لوجوده ، فيكون قديماً و إلا لكان صدوره في وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجح ، فيلزم قدم العالم . و أيضاً لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ، و من دوام معلوله دوام معلول معلوله ، فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه و هو محال ؛ بل كفر بواح . و إنما قيد العلة بالموجبة لأن العلة المختارة يجوز تخلف المعلول عنها ، لأن الصانع القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه الفعل ، و أن لا يصدر . و من أعجب العجائب تابع الفلاسفة على هذا الكفر الصراح رأس الحشوية أحمد بن تيمية و صاحبه ابن

زفيل المعروف بابن قيم ، قال ابن تيمية : وإن العالم قديم بالنوع ، ولم يزل مع الله مخلوقاً دائماً ، فجعله موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار . قال صاحب " الدرة المضيئة " قال : إن القرآن محدث تكلم الله به بعد أن لم يكن ، وأنه يتكلم ويسكت ويحدث في ذاته الإرادات بحسب المخلوقات ، وتعدى في ذلك إلى استلزام قدم العالم بالقول بأنه لا أول للمخلوقات ، فقال بحوادث لا أول لها ، فأثبت الصفة القديمة حادثة والمخلوق الحادث قديماً ، ولم يجمع أحد هذين القولين في ملة من الملل ولا نحلة من النحل فلم يدخل ، في فرقة من الفرق الثلاث والسبعين التي افتترقت عليها الأمة^(١) ، وقال ابن قيم في كتابه أعني " النونية " : وت خلف التأثير بعد تمام موجبه محال . والله ربي لم يزل ذا قدرة و مشيئة و علم و حياة ، و بهذه الأوصاف تمام الفعل ، فلا شيء تأخر فعله مع موجب ، و هذا تصریح من هذا الرجل بأن الله سبحانه فاعل بالإيجاب انخداعاً منه بقول الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، و قد أتى أهل الحق بنيانهم من القواعد و إن كان ابن قيم بعيداً عن فهم أقوال هؤلاء و أقوال هؤلاء ، ثم يناقض ابن قيم نفسه ، و يثبت لله الاختيار ، و هو في الحاليتين غير شاعر بما يقول - تعالى الله عما يقول -

قال ابن قيم في كتابه : و الله سابق كل شيء ما ربنا و الخلق مقترنان ، و الله كان و ليس شيء غيره ، لسنا نقول كما يقول اليوناني بدوام هذا العالم المشهود والأرواح في الأزل ، و ليس بفان أقول : و المسلمون جميعهم يعتقدون أن حياة الله لا افتتاح لها ، و قد تقدم من ابن قيم أنه يقول : إن كل حي فعال ، و إن الحياة و الفعل

(١) و أخرج البخاري عن عمران بن حصين ، و في هذا الحديث قال رسول الله ﷺ : " كان الله و لم يكن شيء غيره " هذه روايته عنه في بدء الخلق ، و أخرجه عنه في التوحيد بلفظ " كان الله و لم يكن شيء قبله " ، و في رواية أبي معاوية عند إسماعيلي " كان الله قبل كل شيء " ، و هو بمعنى كان الله و لا شيء معه . قال الحافظ في جميع روايات هذا الحديث : التصريح بإطلاق لفظ شيء عليه ، فقال : و لعل راويها أخذها من قوله ﷺ في حديث ابن عباس : (أنت الأول فليس قبلك شيء ، قال الحافظ و رواية بدء الخلق و رواية أبي معاوية أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها ، قال في " الفتح " في كتاب التوحيد : و هي من مستبشع المسائل المنسوبة لابن تيمية) -

متلازمان ، و معنى هذا أن الفعل لا افتتاح له أيضا ، فإذا كيف يتفق قوله هذا السابق مع قوله مهنا : "كان الله وليس شيء غيره" وقد قلنا سابقا ، فليعرف ذلك أهل الغرور بابن قيم ثم ليعرفوه ، و قد قلنا سابقا : إن القائل بأن الله فاعل بالإيجاب في ناحية ، و دين الإسلام كله في ناحية ، و أي مسلم يستطيع أن يقول : إن ربنا مرغم على فعل ما يفعله ، فتعين أنه سبحانه فاعل بمحض الاختيار ، و بطل مذهب الفلاسفة و الطبائعين و الحشوية أذلهم الله تعالى و أخلى منهم الأرض ، نعوذ بالله من الضلال .

..... ورؤية الله تعالى بمعنى الإنكشاف التام بالبصر ، وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر ؛ وذلك إنا إذا نظرنا إلى البدر ثم أغمضنا العين فلا خفاء في أنه و إن كان منكشفا لدينا في الحالتين ، لكن انكشافه فيه حال النظر إليه اتم اكمل ، ولنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية

تمهيد لجواز رؤية الله تعالى

و اعلم أنا بينا أنه سبحانه منزّه عن الجسمية والجوهرية ، ومقدس عن المكان والجهة ، وأن نفي الجهة يتوهم أنه مقتض لانتفاء الرؤية ، فاقترضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا ، وأنه قصد أن يبين كيف يجمع بين إثبات الروئية ونفي الجهة ، فقال :

مبحث رؤية الله تعالى والدليل عليها

((ورؤية الله تعالى)) قال قدس سره ((بمعنى الانكشاف التام)) : يعني جواز رؤية الله تعالى سبحانه ، و انكشافه انكشافا تاما من غير أن ينتقص منه قدر من الإدراك ((بالبصر)) : يعني بالعين لا بالقلب ، ((وهو)) : يعني الانكشاف ((معنى إثبات الشيء)) : يعني حصوله عندنا و علمه لنا ، ((كما هو)) : يعني كما يكون الشيء عليه في الواقع ، ((بحاسة البصر)) : يعني في اليقظة بعين بصرية ، فإن الرؤية المنامية لا تكون بحاسة بصرية : بل بالتصورات المثالية أو التمثلات الخيالية، والحق : أنه لا مانع من هذه الرؤية ، قالوا : إنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين ، والأكثر على جوازها من غير كيفية وجهة وهيئة ، وقصتها طويلة لا يسعها هذا المقام .

((وذلك)) : يعني الرؤية انكشافا تاما ثابتة ، ((إنا)) : يعني لأننا ((إذا نظرنا إلى

البدر)) : فَرَأَيْنَاهُ ((ثم أغمضنا العين)) : فإننا نعلم البدر عند التغميض علما جليا ((فلا خفاء في أنه وإن كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر إليه أتم ، و أكمل)) : وذلك لأن أدنى مراتب الانكشاف التعقل ولو جليا ، ثم التخيل ثم المشاهد ، وهي أعلى الأنحاء ، وكذا إذ علمنا شيئا علما تاما جليا ، ثم رأيناه فإننا ندرك بالبداهة التفرقة بين الحالتين . ((و لنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية)) : يعني وهذا الإدراك المشتمل على الزيادة نسبيته الرؤية .

..... جائزة في العقل ، بمعنى أن العقل إذا
 خلى و نفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على
 ذلك مع أن الأصل عدمه و هذا القدر ضروري ؛ فمن ادعى
 الامتناع فعليه البيان و قد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية
 بوجهين : عقلى و سمعي ، تقرير الأول : انا قاطعون برؤية
 الأعيان و الأعراض ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم و جسم
 و عرض و عرض ، و لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة ، و
 هي اما الوجود أو الحدوث أو الإمكان

((جائزة في العقل)): يصح أن يُرى في الآخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده
 المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المنير المرئي خلافا للفلاسفة والمعتزلة من غير
 ارتسام صورة المرئي في الغير و اتصال شعاع خارج من الغير إلى المرئي و حصوله
 مواجهة خلافا للكرامية ، والمجسمة ، والمشبهة ، والحشوية ، والنجارية ،
 والزيدية ، من الرافضة ؛ فإنهم جوزوا رؤية الله جل شأنه بالمواجهة لاعتقادهم
 أنه سبحانه في الجهة والمكان ، و هم متفقون على أنه سبحانه لو لم يكن جسما
 وجوهرا ، و لم يكن في جهة و مكان ، يمتنع وجوده فضلا عن الرؤية ، والمراد
 بالرؤية الحالة التي يجدها الإنسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به فإننا ندرك
 تفرقة بين الحالتين ، و تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام صورة المرئي ، أو
 اتصال شعاع خارج من الغير إلى المرئي عند المواجهة ، فهي حالة أخرى مغايرة
 للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام و خروج الشعاع ،
 فتصح الرؤية بهذا المعنى . ((بمعنى ان العقل اذا خلى و نفسه)) : يعني إذا ترك
 العقل مع ذاته مجردا عن غلبة الوهم و أمثالها لا عن إقامة برهان الامتناع ، ((لم
 يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك)) : يعني ما لم يقم دليل على

الامتناع ، و مجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع لا يكفي - ((مع أن الأصل عدمه)) ، يعني الأصل عدم البرهان لأن الأصل في أجناس الكائنات العدم. ((وهذا القدر)) : يعني من قضاء العقل ((ضروري)) يعني في صحة الرؤية لا يحتاج في إثبات العلم به إلى نظر و استدلال ، ((فمن ادعى الامتناع)) : من الفلاسفة والمعتزلة والطوائف السابقة ((فعليه البيان)) : يعني برهان الامتناع ، وإن قال : قائل إن امتناع الرؤية معلوم بالبداهة ، فنقول : أما دعوى البداهة فباطلة ، فإن البديهي متفق عليه بين العقلاء ، وهذا غير متفق عليه ، فلا يكون بديهيًا ، فثبت أن من نفى الرؤية لا بد له أن يعول في نفيها على الدليل لا على ادعاء الضرورة .

استدلال أهل الحق على إمكان الروية بوجهين عقلي وسمعي

((وقد استدلل أهل الحق)) : مشايخ الأشاعرة و مشايخ الحنفية ((على إمكان الرؤية)) : يعني على جواز الرؤية في النشأة الثانية ((بوجهين : عقلي)) : هذا ما اختاره شيخ مشايخ الأشاعرة أبو الحسن ، و جمهور أشياعه ، ((و سمعي)) : وهذا ما اختاره شيخ مشايخ الحنفية أبو منصور الماتريدي ، و جمهور أتباعه .

الوجه العقلي

((تقرير الأول)) : يعني الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة ((إنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ضرورة : قالوا : إنا جازمون برؤية الجواهر والألوان بالبداهة)) أنا نفرق بالبصريين جسم و جسم)) : مثلاً بين الحجر والشجر وغيرهما ((و عرض و عرض)) : مثلاً بين الصفرة والحمرة وغيرهما . فالجواهر والألوان تشتركان في صحة الرؤية ((ولا بد للحكم المشترك)) : وهو صحة الرؤية ، ((من علّة مشتركة)) : وقد تقرر في موضعه أن الحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة لامتناع تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة ، ((وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان)) : ولا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الوجود والحدوث والإمكان .

..... إذ لا رابع يشترك بينهما ، و الحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم ، والإمكان عن عدم ضرورة الوجود و العدم ، و لا مدخل للعدم في العلية ، فتعين الوجود و هو مشترك بين الصانع و غيره . فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود و يتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً . وكذا يصح أن يرى سائر الموجودات من الأصوات و الطعوم و الروائح و غير ذلك ؛ و إنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها . و حين اعترض

((إذ لا رابع يشترك بينهما)) : فلا تتجاوز ثلاثة أمور بحكم الاستقراء ، الوجود والحدوث والإمكان ، و لا يصح أن يكون الحدوث والإمكان علة لصحة الرؤية ، قال قدس سره ((والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم)) : والحدوث لا يصلح للعلية لأن الحدوث عديم ؛ لأنه عبارة عن كون الوجود مسبقاً بالعدم ، والعديم لا يصلح للعلية ((والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم)) : والإمكان لا يصلح علة لصحة الرؤية ، ويدل عليه وجوه : الوجه الأول : إن الإمكان عديم فلا يصح للعلية ، والوجه الثاني : إن الإمكان قائم في المعدومات ، و لا يصح رؤيتها ، والوجه الثالث : لو كان الإمكان علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية جميع الممكنات ، والخصوم لا يقولون به ، ((ولا مدخل للعدم في العلية)) : يعني أنهما عديميان ، وقد أخذ العدم في مفهومهما ، و لا مدخل للعدم في العلية ؛ لأن التأثير بالعلة صفة وجود فلا يتصف به العدم ، ((فيتعين الوجود)) : و إذا بطل أن تكون العلة أحدهما فالوجود هو المصحح للرؤية ، ((و هو مشترك بين الصانع و غيره)) : و الوجود معنى مشترك بين الواجب و الممكن يعني الوجود مشترك فيه بين الشاهد و الغائب ، ((فيصح أن يرى))

فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فتصح رؤيته ، ((من حيث تحقق علة الصحة و هي الوجود)) : وجود الله سبحانه علة صالحة لصحة رؤيته ، و إذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة ، فوجب القول بصحة رؤيته - و إن قال قائل : و إن سلم أن المصحح هو الوجود ، فلم قلت : إنه يلزم من حصوله في حق الواجب الوجود حصول صحة الرؤية ، فلم لا يجوز أن يمتنع رؤيته لفوات شرط أو وجود مانع ، فإن الأثر كما يعتبر في تحققه حصول المقتضى يعتبر أيضاً وجود الشرط و انتفاء المانع ، فلعل شيئاً من صفات الممكن ، و لعل ماهية الواجب سبحانه أو ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ؟ أجاب عنه بقوله : ((و يتوقف امتناعها)) : يعني امتناع صحة الرؤية ((على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً)) : في صحة الرؤية ، و سيأتي هذه الشروط الفاسدة ((أو من خواص الواجب مانعاً)) : عن صحة الرؤية ، و لم يثبت شيء منها ، فلا مانع من صحة الرؤية أصلاً و رأساً . و لقائل أن يقول : لو سلم أن علة صحة الرؤية ، الوجود ، لصح رؤية كل موجود ، و هذه سفسطة ، فأجاب عنه بقوله : ((و كذا يصح أن يرى سائر الموجودات)) : لتحقق الوجود فيها ((من الأصوات و الطعوم و الروائح و غير ذلك)) : كالأرواح و الجن و الملك - ((و إنما لا يرى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة)) : و إنما قيد بذلك احترازاً عن خلق رؤية شيء من ذلك ، لا بطريق جري العادة ؛ بل على سبيل خرق العادة ، ((لابتداء على امتناع رؤيتها)) : يعني عدم رؤية نحو الأصوات مع كونها وجودية ، ليس لامتناع رؤيتها ؛ بل لأن الله سبحانه لم يخلق في العبد رؤيتها ، فإن رؤية الأشياء عند مشايخ الأشاعرة بتخلق الله تعالى ، و يجوز أن يخلقها فترى ، فتدبر .

اعتراضات الإمام الفخر الرازي على هذا الدليل العقلي

((و حين اعترض)) : و قد اعترض الإمام الفخر الرازي على هذا الدليل العقلي بجملة اعتراضات ، قال الإمام في "الأربعين" : إن جمهور الأصحاب عولوا في إثبات أنه تعالى يصح أن يرى على دليل الوجود ، و أما نحن فعاجزون عن تمشيطه ، و نحن نذكر ذلك الدليل : ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات

..... بأن الصحة عدمية فلا يستدعي علة . ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس و النار ، فلا يستدعي علة مشتركة . ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي . و لو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه . أجب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية و القابل له أولا خفاء في لزوم كونه وجوديا

((بأن الصحة عدمية)) : إنما قلنا : إن صحة الرؤية عدمية و ذلك بوجوه : الوجه الأول : فإن صحة الرؤية عبارة عن إمكان الرؤية ، فإن كان الإمكان عدميا ، فكانت صحة الرؤية أيضًا عدمية ، و الوجه الثاني : قد سبق في مسألة حدوث الأجسام أن الصحة و الإمكان يمتنع أن يكون صفة موجودة ، و الوجه الثالث : إن الصحة لو كانت صفة موجودة فلا شك أن العالم قبل الوجود صحيح الوجود ، و كانت تلك الصفة صفة موجودة فيستدعي موصوفا موجودا ، و ذلك يوجب القول بقدم العالم و هو محال ، فثبت أن الصحة ليست صفة ثابتة ، و لا حكما ثابتا ، ((فلا يستدعي علة)) : و العدمي لا يحتاج إلى سبب ؛ لأن الافتقار إلى السبب إنما هو للموجود ، و العدم نفي محض - ((ولو سلم)) : أن صحة الرؤية عدمية و محتاجة إلى سبب فلا نسلم أن صحة الرؤية صفة مخصوصة ، و حكم شخصي ؛ بل و هي وحدة نوعية و حكم نوعي . ((فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات)) : فالواحد النوعي فإنه يجوز أن يعلل بعلل مختلفة في الماهية ((كالحرارة بالشمس و النار)) : يعني كالحرارة توجد بالشمس ، و توجد بالنار ((فلا يستدعي علة مشتركة)) : فيجوز أن تكون علة صحة رؤية الجواهر خصوصية الجهرية ، و علة صحة رؤية الأعراض خصوصية العرضية ، فلا يلزم أن تكون علة صحة رؤية في الواجب و الممكن أمرا مشتركا فلا يتم التقريب - ((ولو سلم)) : و لئن سلم أن علة صحة الرؤية يجب أن

يكون أمراً مشتركاً ، ((فالعدمي)) : يعني كالحادث والإمكان ((يصلح علة للعدمي))
 وهو صحة الرؤية يعني لا نسلم أن الحادث لا يصلح للعلية ، قولكم : إن الحادث
 عدمي مسلم ، قولكم : والعدمي لا يصلح للعلية ، قلنا : ممنوع ، لأن العدمي يصلح
 لأن يكون علة للعدمي ، وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز أن تكون معلولة لأمر
 عدمي ، فجاز أن يكون الحادث والإمكان وإن كانا عدميين ، علة لصحة الرؤية التي
 هي عدمية ، فلا يتم التقريب ((ولو سلم)) : ولئن سلم أن العدمي لا يصلح أن يكون
 علة للعدمي ؛ لأن التعليل عبارة عن تأثير أمر في أمر ، والعدم نفي محض وسبب
 صرف ، فيمتنع أن تكون علة ومعلولا ((فلا نسلم اشتراك الوجود)) : فلم قلت : إن
 الوجود أمر مشترك فيه بين الواجب الوجود والأعيان والأعراض ، ((بل وجود كل
 شيء عينه)) : والعجب أن عند الشيخ أبي الحسن الأشعري وجود كل شيء ذاته و
 حقيقته ، فعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة في حقائقها ، وجب أن تكون مختلفة في
 وجوداتها ، ومع هذا كيف يمكنه أن يقول : الوجود مشترك فيه فلا يتم التقريب ،
 قال الإمام الفخر : فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل ، وأنا غير قادر على
 الأجوبة عنها ، فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل ، فقال الشارح : أنا
 قادر على الجواب عنها ، فقال بالجواب المزيف :

جواب الشارح عن هذه الاعتراضات

((أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها)) : يعني أن مرادنا بعلة
 الرؤية متعلقها وقابلها ، لا العلة المؤثرة فيها ، ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً : و
 متعلقها لابد أن يكون وجودياً بالضرورة ، ولا بد أن يكون أيضاً مشتركاً إذ لو كان
 بالجسم أو العرض ما صح إلا رؤية واحد منهما .

الاعتراض والجواب عنه

و لما كان لقائل أن يقول : سلمنا أن متعلق الرؤية وجود ؛ لكن لم لا يجوز
 أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجسم أو خصوصية العرض ، أو شيئاً آخر
 مختصاً بهما ؟ فأجاب عنه بقوله :

..... ثم لا يجوز أن تكون خصوصية الجسم أو العرض ،
لأننا أول مانرى شبها من بعيد إنما ندرك منه هوية مادون خصوصية
جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية و نحو ذلك ، و بعد رؤيته
برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من
الجواهر والأعراض ؛ وقد لا نقدر ، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له
هوية ما وهو المعنى بالوجود و اشتراكه ضروري ، وفيه نظر ! لجواز أن
يكون متعلق الرؤية هو الجسمية و ما يتبعها من الأعراض من غير
اعتبار خصوصية . و تقرير الثاني أن موسى قد سأل الرؤية بقوله :
﴿ رب أرني انظر إليك ﴾ فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز
في ذات الله تعالى و ما لا يجوز أو سفها و عبثا و طلبا للمحال ؛ و
الأنبياء منزموون عن ذلك و ان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار
الجبل و هو أمر ممكن في نفسه ، و المعلق بالممكن ممكن لأن معناه
الأخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به و المحال لا يثبت له على
شيء من التقادير الممكنة .

((ثم لا يجوز أن تكون)) يعني متعلق الرؤية ((خصوصية الجسم أو الجوهر))
لأن متعلق الرؤية لو كان مختصا بالجسم أو الجوهر ، ما صح إلا رؤية واحد منهما ،
كما سبق أنفاً ، و أيضاً ((لأننا أول مانرى شبها)) : و هو في العرف العام و هو الشيء
المرئي المحسوس من غير ان يتحقق أنه ما هو ((من بعيد إنما ندرك منه هوية ما)) :
و الهوية قد يراد به الشخص و الماهية و قد يطلق على الوجود الخارجى و هو المراد
ههنا ((دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية أو نحو ذلك و بعد

رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض ، وقد لا نقدر ، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما ، وهو المعنى بالوجود و اشتراكه ضروري)) : و جملته : فإننا أول ما نرى شبحاً صورةً من بُعدٍ إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو نحوهما ، وتلك الهوية هي الوجود ، فيتم التقريب ، أقول : وكيف يتم التقريب وقد نقد عليه الإمام نقداً جيداً ، قد تقدم أنفاً وعقب عليه صاحب " العبقات " ، وذلك لأن مذهب الشيخ عند الطوائف أن لفظ الوجود مشترك اشتراكاً لفظياً ، فيكون موضوعاً لجميع الموجودات بأوضاع متعددة فعنده ليس هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له ؛ بل ليس هناك إلهائيات متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود . فمن ثم ذهب إلى أن وجود الشيء عينه ، فرد عليه صاحب " العبقات " وقال : ومهنا قول عجيب قد تفوه به بعض المتكلمين ، ونسبه إلى الشيخ الأشعري ، وهو أن الوجود بمعنى ما به الموجودية متعدد حسب تعدد الحقائق ، والمشارك هو لفظ الوجود ، وهل هذا إلا أضحوكة الصبيان وأعجوبة الفتيان ، كيف !!! وهل يصدق أحد بأن الأمر المشترك بين الإنسان والفرس الموجودين ، الذي هو ليس بمشارك بين الإنسان والعنقاء ؛ بل بين الإنسان ونفسه في حالتي الوجود والعدم ، إنما هو لفظ الوجود لا غير ، وهل يورث اشتراك اللفظ اشتراك الآثار ، وهل يقوم استدلال الأشاعرة على إمكان رؤيته تعالى بتحقيق رؤية هويات الجواهر والأعراض قائلين بأن مناط إمكان الرؤية هو الهوية ، وهي مشترك بين الواجب والممكن ، فلا بد لهذا القائل أن يثبت أولاً أن لفظ الوجود مرئي في الجواهر والأعراض حتم الاستدلال ، إذ المشترك على زعمه ليس إلا هذا اللفظ ، هذا كلامه بحروفه ، فتأمل ولا تغفل .

((وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية ، وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصية)) : وقد اعترض بأنه يجوز أن يكون متعلق

الرؤية هو الجسمية و ما يتبعها من غير اعتبار خصوصية أحد هما ، و لو كان المدرك في المثال المذكور هو الوجود فقط للزم أن يتردد الرأي إذغاب عنه و لم ينظره ثانياً بين كونه واجباً أو جوهراً أو عرضاً ، و هو بديهي البطلان ، و الإنصاف أن ضعف هذا الدليل العقلي أظهر من أن يخفي ، فتفكر .

الوجه السمعى

((و تقرير الثاني)) :يعني الدليل النقلي الذي اعتمد عليه الإمام علم الهدى أبو منصور ، واختاره الإمام الفخر الرازي ، قال الإمام : إن الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هو الذي أوردناه وأوردنا عليه هذه الأسئلة ، واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها ، فنقول : مذمبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي : و هو إنا لا نثبت صحة رؤية الله سبحانه بالدليل العقلي ؛ بل نتمسك في هذه المسئلة بظواهر القرآن و الأحاديث ، فإن أراد الخصم تحليل هذه الدلائل و صرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية ، يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا على دلائلهم و بينا ضعفها ، و منعناهم عن تأويل هذه الظواهر . ((إن موسى قد سأل الرؤية بقوله : ﴿ رب أرني انظر إليك ﴾ ،)) يعني و أمّا ما احتجوا به من النصوص فمنها : أن موسى عليه السلام قد طلب الرؤية ، فقال رب أرني انظر إليك ، و قد أخبر الله سبحانه عن أعلم الخلق به في زمانه ، و هو كلمه و نجيّه و صفيه من أهل الأرض أنه سأل ربه النظر إليه ، فقال ربه سبحانه : ﴿ لن تراني و لكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكا ﴾ ((فلو لم تكن ممكنة)) : بل و لو كانت الرؤية ممتنعة على الله سبحانه ((لكان طلبها جهلاً)) : إن لم يكن عالماً بامتناع الرؤية ((بما يجوز في ذات الله تعالى ، و ما لا يجوز أو سفها و عبثاً و طلباً للمحال)) إن كان عالماً بامتناع الرؤية . و بالجملة ! لو كانت الرؤية ممتنعة و مستحيلة على الله سبحانه لما سألها ، و لا يظن بكليم الرحمن و رسوله الكريم أن يسأل ربه ما لا يجوز عليه ، بل هو من أبطل الباطل و أعظم المحال ، و

أيضاً إن الله سبحانه لم ينكر عليه سؤاله ، ولو كان محالاً ممتنعاً لأنكره عليه ، و لهذا لما سأل إبراهيم الخليل ربه سبحانه أن يريه كيف يحي الموتى ، لم ينكر عليه ، و أيضاً أنه سبحانه أجابه بقوله : ﴿ لن تراني ﴾ و لم يقل : لا تراني ، و لا أني لست بمرئي و لا تجوز رؤيتي - و الفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله ، و هذا يدل على أنه سبحانه يرى ، و لكن الله سبحانه أعلمه أن الجبل مع قوته و صلابته لا يثبت لتجليه له في هذه الدار ، فكيف بالبشر الضعيف الذي خلق من ضعف ، و أيضاً أن ربه سبحانه قد كلمه و خاطبه و ناداه ، و من جاز عليه التكلم و التكليم ، و أن يسمع مخاطبه كلامه معه ، بغير واسطة فرؤيته أولى بالجواز ، و لهذا لا يتم إنكار الرؤية إلا بإنكار التكليم - و العجب بل و من أعجب العجائب أن قوله سبحانه : ﴿ فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكا ﴾ ، و هذا من أبين الأدلة على جواز رؤيته ، فإنه إذا جاز أن يتجلّى للجبل الذي هو جماد لا ثواب له و لا عقاب ، فكيف يمتنع أن يتجلّى لأنبيائه و رسله و أوليائه في دار كرامته ، فتفكر .

((و الأنبياء مزمون عن ذلك)) : فإنه يستحيل أن يخفي على نبي من أنبيائه انتهي منصبه في النبوة إلى أن يكلمه الله شفاهاً أن يجهل من صفاته العلية شيئاً ، ثم يدعى المعتزلة علمه ، و هذا معلوم على الضرورة : فإن الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصوم يوجب الكفر والضلالة ، ومنها : ((وإن الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل)) : بقوله سبحانه : ﴿ فإن استقر مكانه فسوف تراني ﴾ ، ((و هو)) : يعني استقراره ((أمر ممكن في نفسه)) : يعني واستقرار الجبل من حيث هو ممكن ضرورة لا يلزم منه المحال ، و لأن كل جسم يصح أن يكون ساكناً ((و المعلق بالممكن ممكن)) : يعني فكذا المعلق باستقرار الجبل أيضاً ممكن ، فالرؤية ممكنة ، و بالجملة أن رؤية الله سبحانه و تعالى معلقة على شرط جائز : و المعلق على الشرط الجائز جائز ، فرؤية الله سبحانه جائزة ؛ ((لأن معناه)) : يعني معنى التعلق ((الإخبار بثبوت المعلق)) : و هو رؤية الله سبحانه مهنا ((عند ثبوت المعلق به)) : و هو الاستقرار مهنا ((و المحال)) : و قد تقرر في موضعه المحال من حيث المحال ((لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة)) : فتعليق ثبوته على ثبوتها باطل .

..... و قد اعترض بوجوه ، اقواما : أن سوال موسى كان لأجل قومه ، حيث قالوا لن نومن بك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو ، وبأننا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال . و أجيب بأن كلا من ذلك خلاف الظاهر و لا ضرورة في ارتكابه على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفا هم قول موسى عليه السلام أن الروية ممتنعة ،

قد اعترض بوجوه وأجيب عنها بوجوه

((و قد اعترض بوجوه)) و لمشايخ المعتزلة عليه اعتراضات و أسئلة سوفسطائية منها : ما قال أبو القاسم : لم لا يجوز ان المراد من قوله : ﴿أرني﴾ أن يظهر الله سبحانه أحوالا تفيد العلم الضروري بوجود الصانع ، و أنه إنما طلب العلم الضروري الذي يشابه العلم الواقع عقب الرؤية ، و إطلاق الرؤية على العلم الضروري مجاز مشهور ، و الجواب عنه بوجوه : الوجه الأول بأنه قوله سبحانه : ﴿ لن تراني ﴾ لنفي الرؤية بإجماع المعتزلة ، فيجب أن يكون المسئول عنه الرؤية ؛ حتى يطابق الجواب السؤال ، والوجه الثاني : إن تعديـة " انظر " بـ " إلى " ، دليل قاطع على أن المراد به الرؤية . والوجه الثالث : والعجب ! وكيف لا يكون موسى عليه السلام عالما به علما ضروريا ؛ حتى يسأل عنه و أن يقول : " يا إلهي أظهر لي دليلا أعرف به وجودك " مع أنه يخاطبه و يكلمه في هذا الوقت بلا واسطة ، والوجه الرابع : لو كان المراد ما قال أبو القاسم لكان المناسب أن يقول : " انظر إلى دليلك " - و منها : ما قال أبو الهذيل : يحتمل أن يقال: إن موسى عليه السلام كان عالما

بالدلائل العقلية ؛ أنه تمتنع رؤية الله سبحانه ، فسال الله سبحانه الرؤية ، حتى يرى الدلائل السمعية المانعة من الرؤية ، فتصير الدلائل السمعية و العقلية متعاضدة متواقفة ، و من الضرورة أن كثرة الدلائل توجب زيادة الطمأنينة و قوة اليقين ، و رُد هذا أنه عليه السلام إما أن يقال : إنه كان شاكا في الامتناع والجواز ، أو يقال : إنه كان قاطعا بالامتناع ، فإن قلنا : إنه كان شاكا في الجواز لزم كونه جاهلا بصفات الله سبحانه ، و هذا لا يليق بالأنبياء ، و إن قلنا : إنه كان قاطعا بامتناع الرؤية كان الأدب أن يقول :

” رب زدني دليلا على امتناع الرؤية “، و منها : ما قال بعض مشايخهم : لم لا يجوز أن يقال : إن موسى عليه السلام ما كان في ذلك الوقت عالما بامتناع الرؤية ، و هذا و إن كان مستبعدا إلا أنه غير مستحيل ، و يدل عليه وجوه : أحدها : أن كل صفة من صفات الله سبحانه لا يتوقف على معرفتها العلم بصحة النبوة ، فعلى هذا لا يمتنع أن تكون هذه الصفة غير معلومة لسيدنا موسى ، و ثانيها : أن المشهور من أهل السنة أنهم يجوزون المعاصي على الأنبياء حال نبوتهم ، فإذا جوزوا ذلك فلم لا يجوز هذا الجهل ، و ثالثها : مذهب أهل السنة أنه يحسن من الله سبحانه جميع الأشياء ، فعلى هذا لا يبعد أن يقال : إن الله سبحانه ما أمره بمعرفة هذه الصفة ، و على هذا لم يكن السؤال عبثا في حق سيدنا موسى ، و رُد هذا الهذيان ، فإن الأمة متفقة على أن علم الأنبياء بذات الله سبحانه وصفاته أتم و أكمل من علم كل واحد من أحاد الأمة ، فنقول : إذا كان العلم بامتناع الرؤية حاصل لكل واحد أحاد المعتزلة ، فلو لم يكن حاصلًا لسيدنا موسى ، لكان كل واحد من المعتزلة أعرف بذات الله سبحانه وصفاته من سيدنا موسى ، وهذا باطل بإجماع الناس و منها : ما قال بعض مشايخهم : أنه إنما طلب ليطمئن قلبه ؛ كما فعل إبراهيم الخليل ، يظهر ذلك مع ربه ، و رُد هذا بأن زيادة الطمأنينة لا

تكون بطريق طلب المحال ، و الممتنع الموهوم لجهل موسى عليه السلام بما يعرفه أفراد المعتزلة ، و قد رُدَّ هذا الرد ، يقولون : إن موسى عليه السلام كان عالماً بامتناعها ، و السؤال عن الشيء لا يستلزم الجهل به : إذا كان لغرض كما مهنا ، فتدبر - و لما كانت هذه التأويلات بعيدة عن نظم القرآن و نظر العقل أعرض عنها قدس سره ، و قال :

أقوي وجوه الاعتراض والجواب عنه

((أقواها)) : يعني و أقوى الوجوه ((أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه)) : إيماء إلى رد الدليل الأول ، قال أبو علي الجبائي ، و أبوهاشم ، و الجاحظ ، و أتباعهم : إن موسى عليه السلام إنما سأل الرؤية عن لسان قومه لا لنفسه ، و الدليل عليه قوله حكاية عنهم : ((﴿ قالوا : لن نؤمن لك؛ حتى نرى الله جهرة ﴾)) ، و قوله سبحانه : ﴿ فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا : أرنّا الله جهرة ﴾ ، ثم أضاف ذلك السؤال إلى نفسه ليكون ذلك السؤال أدل بالإجابة ، فلما منعه الله سبحانه كان ذلك أقوى في الدلالة على منع الغير ((فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو)) : طلب الرؤية مع علمه بامتناعها لأجل أن يعلم قومه امتناعها ليقطعوا عنه طلبها ((و بأننا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن)) : لا نسلم أنه سبحانه علق الرؤية على أمر ممكن : ((بل هو استقرار الجبل حال تحركه)) : بل على أمر ممتنع ، لأنه سبحانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركاً ((و هو محال)) : و استقرار الجبل من حيث هو متحرك ، محال ، فالتعليق عليه لا يدل على إمكان الرؤية لأن التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على إمكان المشروط . ((و أجيب بأن كلا من ذلك)) : يعني السؤال عن لسان قومه والاستقرار حال الحركة ((خلاف الظاهر)) : أما الأول فلأنه قال : " أرني " و لم يقل : " أرهم " ،

و قال : ﴿ أنظر اليك ﴾ ، و لم يقل : " ينظروا إليك " . و أما الثاني فلأن المذكور تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال سبحانه : ﴿ انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه ﴾ فأين التقييد بحال حركته ؟ ! و قال الإمام : بأننا سلمنا أن الجبل في تلك الحالة كان متحركا ؛ لكن الجبل من حيث الجبل يصح السكون عليه ، و المذكور ليس إلا ذات الجبل - و أما المقتضى لامتناع السكون ، فهو حصول الحركة ، فإذا قدر المذكور منشأ لصحة الاستقرار ، و ما هو المنشأ لامتناع الاستقرار ، فغير مذكور ، فوجب القطع بالصحة ، فافهم . ((و لا ضرورة في ارتكابه)) : و ذلك لأنه قد تقرر في موضعه أن صرف النصوص عن الظاهر بلا ضرورة شرعية خطأ فاحش .

الجواب الثاني عن الأول

((على أن القوم)) : هذا جواب عن الأول ثانيا ((إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام)) فيقبلون قوله لا محالة في أن هذا السؤال غير جائز ، و ما كان محتاجا في إضافة هذا السؤال إلى نفسه ،

..... وإن كانوا كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأياما كان يكون السؤال عبثا . والاستقرار حال التحرك أيضا ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة ، إنما المحال اجتماع الحركة والسكون واجبة بالنقل ، وقد ورد الدليل السمعى بإيجاب رؤية المؤمنين أن الله تعالى في الدار الآخرة . أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة ﴾ و أما السنة فقوله عليه السلام : إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم . وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين علي وقوع الروية في الآخرة و أن الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها

((وإن كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع)) :، وإن كانوا من الكفار لا يصدقونه في أن الله سبحانه منع العباد من سؤال الرؤية ، وبالجمل : أن قومه إن كانوا مؤمنين كفاهم إخباره بامتناعها ، وإن كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله سبحانه بامتناعها . وعلى التقديرين فإضافة السؤال إلى نفسه عبث ، وفيه نظر بأن الذين طلبوا الرؤية هم السبعون الذين حضروا مع موسى ، وسمعوا الجواب من جانب قدسه تعالى ، ولم يكن من طلب منه هو الذي لم يحضر معه ، حتى يحتاج إلى إخبار سيدنا موسى عليه السلام له بجواب الله سبحانه ((وأيا ما كان)) : سواء كانوا مؤمنين أو كافرين ((يكون السؤال لغوا وعبثا .

الجواب الثاني عن الثاني

و الاستقرار حال التحرك أيضًا ممكن)) : هذا الجواب الثاني من الثاني ((بأن يقع السكون بدل الحركة و إنما المحال اجتماع الحركة والسكون)) : ، وهو ليس بمعلق عليه حاصله : فرق بين أخذ الممكن بشرط وجوده ، وأخذه في زمان وجوده ، ففي الأول يمتنع

عدمه ، وفي الثاني لا يمتنع عدمه ؛ لأن للشرط مدخلا يجب به وجوده مع مشروطه ، و الطرف لا مدخل له ، فزيد مثلا في زمان وجوده ممكن العدم ، و بشرط الوجود واجب الوجود ممتنع العدم ، وهذا مبني الفرق بين المشروطة بشرط الوصف و بينها في زمان الوصف ، فيكون الجبل في زمان حركته ممكنا بأن لا تقع حركته ، ويقع السكون مكانها ، لا بشرط حركته ، وإلا يلزم اجتماعها ، وهذا كله واضح في موضعه وبالله التوفيق .

روية الله ثابتة وواقعة بالنقل

((واجبة)) : ضرورة بالوجوب بالغير ضرورة امتناع خلف الوعد منه سبحانه ، لا أنها واجبة بالذات ، و لا أنها واجبة عليه سبحانه ((بالنقل)) :، رؤية الله سبحانه بالأبصار في الآخرة حق معلوم ثابت بالنص لا بالعقل ، قال الله سبحانه في الفرقان : ﴿ واعلموا انكم ملاقوه و بشر الصابرين ﴾ و قوله : ﴿ لعلكم بقاء ربكم توقنون ﴾ ، و قوله : ﴿ كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ ، وجه الاحتجاج أنه سبحانه أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ ، و ذلك يدل على أن المؤمنين يومئذ غير محجوبين و إلا لم يكن في الإخبار عن الكفار على سبيل الوعيد فائدة ، و إذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه ، و قوله سبحانه : ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ ، إن النقل المستفيض صح عن رسولنا و نبينا أنه قال : الزيادة هي النظر إلى الله سبحانه .

الدليل السمعى من الكتاب

((و قد ورد الدليل السمعى بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة ، أما الكتاب فقولته تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾)) و رؤية الله تعالى سبحانه بالأبصار عيانا حقا في الدار الآخرة بنص القرآن ، قوله جل جلاله : ناضرة ، معناه ذات نضرة ، و هي تهلل الوجه و بهاؤه ، قوله جل جلاله : إلى ربها ناظرة ، معناه تراه مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه ، و أجاب عنه المعتزلة و قالوا : النظر لا يدل على الرؤية ، و لهذا يقال : نظرت إلى الهلال فلم أراه ، فإذا لم يدل النظر على الرؤية لم تتعين الرؤية للإرادة ، قالوا : لا نسلم أن لفظ " إلى " مهنا

من الحروف الجارة ، بل هو عندنا اسم ، و بيانه من وجهين : الوجه الأول : إنه واحد الآلاء و حينئذ يكون معناها : وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة ، أي : منتظرة .
 الوجه الثاني : إن لفظ " إلى " بمعنى " عند " ، إذا ثبت هذا فلم لا يجوز أن يكون تقدير الآية : وجوه يومئذ ناضرة عند ربها منتظرة نعمة ربها ، أو يحتمل على حذف المضاف و هو الثواب ، و حينئذ يكون المراد ناظرة إلى ثواب ربها ناظرة ناضرة . و هذان التأويلان أبطلهما الإمام ، أما الأول فلأن الانتظار سبب النعم ، والآية مسوقة لبيان النعم ، و أما الثاني فلأن النظر إلى الثواب لا بد له أن يحمل على رؤية الثواب : لأن تقليب الحديقة نحو الثواب من غير الرؤية ، لا يكون من النعم البتة ، و إذا وجب إظهار الرؤية لا محالة كان إظهار الثواب إظهارا لزيادة من غير دليل ، فلا يجوز والأسف كل الأسف أن المعتزلة والطوائف الضالة من إخوانهم يؤولون كل النصوص الواردة في الرؤية بالتأويلات السوفسطائية ، فغاية أمر المعتزلة و إخوانهم فيه خطأ في الاجتهاد ناش من الاشتباه ، و إلا فقال الله جل جلاله : ﴿ قد خسر الذين كذبوا بقاء الله ﴾ ، فلا شك أن المعتزلة و إخوانهم في مقام الخسران ، والله سبحانه ينتقم منهم بعدله يوم الميزان ، و لنعم ما قال القائل : شعر

فينسون النعيم إذا رأوه فيا خسران أهل الاعتزال

الدليل السمعي من السنة

((و أما السنة فقولہ علیہ السلام : انکم سترون ربکم كما ترون القمر ليلة البدر)) هذا تشبيه الرؤية بالرؤية في اليقين لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة والمكان ، و لهذا لحديث ألفاظ و طرق مختلفة كثيرة أخرجها أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها ، ((وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم)) : أخذ هذا من "الكفاية" قال فيها : وذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي في تصنيف له ، فقال : على صحة حديث الرؤية عدة من

أصحاب رسول الله ﷺ كلهم أئمة ، منهم : ابن مسعود ، و ابن عمر ، و ابن عباس ، و صهيب ، و أنس ، و أبو موسى الأشعري ، و أبو هريرة ، و أبو سعيد الخدري ، و عمار بن ياسر ، و جابر بن عبد الله ، و معاذ بن جبل ، و ثوبان ، و عمارة بن ربيعة الثقفي ، و حذيفة ، و أبوبكر الصديق ، و زيد بن ثابت ، و جرير بن عبد الله البجلي ، و أبو أمامة الباهلي ، و بريدة الأسلمي ، و أبو برزة ، و عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي ، رضوان الله عليهم اجمعين . فهم أحد و عشرون من مشامير الصحابة و كبرائهم و علمائهم نقلوه عن رسول الله ﷺ ، و اتفقوا على ثبوته ، و لم يشتهر عن غيرهم خلاف ذلك فكان إجماعا . قال ابن أبي الشريف : و أحاديث الرؤية متواترة معنى ، فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ، قال النووي : و قد تظامرت أدلة الكتب والسنة ، و إجماع الصحابة ، فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله سبحانه في الآخرة للمؤمنين ، و رواها نحو من عشرين صحابيا عن رسول الله ﷺ ، و آيات القرآن فيها مشهورة .

الدليل من الإجماع

((و أما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة)) : و من الأدلة على جواز الرؤية إجماع الأمة . قال المحقق الدواني : والمعتمد فيه إجماع الأمة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية ، و هو مستلزم لجوازه ، و ما عدا هذه الأدلة الجلييلة عندنا دليل واضح مبين ، و هو : إنا إذا فرضنا امتناع الرؤية حقيقة في عالم الشهود والعيان ، فما النعمة الإلهية التي اختص الله سبحانه بها في جنة اللقاء عباده المكرمين ، و لأنه موجود بصفات الكمال و أن يكون مرثيا لنفسه و لغيره من صفات الكمال ، و المؤمنون لإكرامه بذلك أهل ، فالرؤية أمر مشروع موعود في اليوم المشهود ، و يختص الله بها من يشاء من أهل السجود الذين لهم نصيب مفروض من هذا المقام المحمود ، و البرهان واضح منصوص مثبت ، و يشهد به العقول المستوية الربانية الإلهية ، ((و أن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها)) فيجب إبقاء

النصوص الدالة على الجواز على ظواهرها - ما لم يقد دليل على الامتناع ، و مجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع ، لا يكفي في صرفها عن ظواهرها ، و إلا لوجب صرف جميع الأدلة الشرعية عن ظواهرها ؛ إذ يجوز أن يظهر دليل عقلي على امتناعها .

..... ثم ظهرت مقالة للمخالفين و شاعت شبههم و
تأويلاتهم ، و أقوى شبههم من العقلیات
.....

مخالفة أهل البدع: المعتزلة والخوارج والجهمية في روية الله تعالى

((ثم ظهرت مقالة المخالفين)) : بعد هذه العبارات المصراحة و النصوص الصريحة والروايات الماثورة اختلف الأقوام : هم طوائف من أهل البدع المعتزلة والخوارج والجهمية ، و فرق الشيعة والطوائف الضالة ، و الظاهر أن هذه الطوائف كلها مخالفة لأهل السنة والجماعة ((و شاعت شبههم و تأويلاتهم)) : و ذلك لأنهم منعوا استفادة اليقين من كلام الله سبحانه ، و كلام رسوله ، مضطربون في العقل الذي يعارض النقل أشد الاضطراب ، و كل منهم يدعى أن صريح العقل معه و إن مخالفه قد خرج من صريح العقل ، و لم يعلموا من كثرة جهلهم و غباوتهم و قلة حياثهم و قلة دينهم أن الله سبحانه قد بين لعباده في كتابه من البراهين الدالة على صدقه و صدق رسوله : ﴿ ما فيه هدى و شفاء ﴾ ، فقد أقام الله سبحانه الأدلة القطعية على ثبوت رؤيته ، و القرآن مملوء من ذكر الأدلة العقلية التي هي آيات الله جل جلاله الدالة على ربوبيته و وحدانيته و علمه و قدرته و إرادته و حكمته ، فلا تجد كتابا قد تضمن من البراهين والأدلة العقلية القطعية على هذه المطالب العلية الاعتقادية ، ما تضمنه القرآن ، فأدلته القطعية عقلية ﴿ فباي حديث بعد الله و آياته يؤمنون ﴾ ، ففي هذا قطع طاغوتهم و هو قولهم : إن الأدلة اللفظية إن تلك الأدلة لا تفيد اليقين .

أقوى أدلتهم بوجوه عقلية ونقلية والجواب عنها الدليل العقلي

((و أقوى شبههم من العقلیات)) : يتمسكون بوجوه عقلية و بوجوه نقلية أما الشبهة العقلية :

..... أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما ، بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد و اتصاف شعاع من الباصرة بالمرئي و كل ذلك محال في حق الله تعالى . والجواب منع هذا الاشتراط . وإليه أشار بقوله : فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى

((إن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي)) : يعني من شرائط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة في جهة خاصة ((وثبوت مسافة بينهما)) : يعني ومن شرائطها مسافة خاصة ((بحيث لا يكون في غاية القرب)) : فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه ((ولا في غاية البعد)): بحيث ينقطع إدراك الباصرة ((واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي)) : ذهب أفلاطون و من تابعه إلى أن الرؤية اتصال شعاع الباصرة ، و ذهب أرسطو و من تابعه إلى أن الرؤية انتقاش صورة المرئي في الباصرة ، و خص الأول لأنه الأظهر والأشهر واختاره الأكثر ((و كل ذلك محال في حق الله تعالى)) : وتفصيله : أن الأبصار في الشاهد ، يعني فيما عندنا من المبصرات يجب إذا تحقق شروط ثمانية : أحدها : ان تكون الحواس سليمة ؛ فإن الحواس إذا كانت غير سليمة لا تجب الرؤية ، و ثانيها : كون الشيء جائزة الرؤية ، فإن ما يمتنع رؤيته لا يُرى ، وثالثها : المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي أو كون المرئي في حكم المقابل كالأعراض القائمة بالجسم ؛ فإنها في حكم محالها المقابلة ، و كالصورة المحسوسة في المرأة المقابلة للرائي ؛ فإنها لكونها قائمة بالمرأة المقابلة في حكم المرأة ، و رابعها : أن لا يكون المرئي في غاية القرب ، و خامسها : أن لا يكون المرئي في غاية البعد ، و سادسها : أن لا يكون في غاية

اللطافة ، وسابعها : أن لا يكون المرئي في غاية الصغر ، وثامنها : أن لا يكون بين الرائي و المرئي حجاب ؛ لأننا نعلم بالضرورة أنا لا نبصر الشيء عند عدم هذه الشروط ، ونبصره إذا حصلت هذه الشروط ، والشروط الستة الأخيرة يعني المقابلة وما في حكمها ، وعدم غاية القرب ، وعدم غاية البعد ، وعدم غاية اللطافة ، وعدم غاية الصغر ، وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله سبحانه ، لأن هذه الستة إنما تعتبر فيما من شأنه أن يكون في جهة و حيز ، والله سبحانه منزّه عن الجهة و الحيز . بقى الشرطان : سلامة الحاسة و جواز الرؤية ، وسلامة الحاسة الآن فلورؤيته وجب أن نرى لحصول الشرطين ، و اللازم باطل فالملزوم مثله . ((والجواب منع هذا الاشتراط)) : يعني هذه الشرائط عادية ليست مما يمتنع عقلا انفكاك الرؤية عنها ؛ أنه يجوز عقلا أن يخلق الله سبحانه الرؤية في الحي على وفق مشيئة و إرادته ، من غير مقابلة بجهة على خرق العادة ، كما وقع لنبينا ورسولنا أنه قال للصحابه المصلين معه أخرجهم الشيخان مرفوعا : " أتموا صفوفكم فإنى أراكم من وراء ظهري " ، فالذات المنزهة عن التأليف و التناهي والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن هذه الشرائط .

قياس الغائب على الشاهد فاسد

((و إليه)) : يعني إلى هذا المنع ((أشار بقوله : فيرى لا في مكان و لا على جهة من مقابلة)): قال إمام الدين والدنيا أبوحنيفة في " الوصية " : ولقاء الله تعالى لأهل الجنة بلا كيف و لا تشبيه و لا جهة ((واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي و بين الله تعالى)) ، قال الإمام في " الفقه الأكبر " : و يراه المؤمنون و هم في الجنة بأعين رؤسهم بلا تشبيه و لا كيفية و لا كمية ، و لا يكون بينه و بين خلقه مسافة ، هذا التنزيه بوجوه النفي المذكور في " الفقه الأكبر " ، فبطل قول بعض الناس بأن أحدا من الأئمة السلف لم يذكر هذه الوجوه المنفية ، والكتاب والسنة ساكتان عنه ، و هذه مرتبته في غاية من إفراط جهله .

..... و قياس الغائب على الشاهد فاسد . و قد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا وفيه نظر ؛ لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر . فإن قيل : لو كان جائز الرؤية و الحاسة سليمة لوجب أن يرى و إلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شامقة لا نراها و أنه سفسطة ، قلنا : ممنوع ، فإن الرؤية عندنا بخلق الله لا يجب عند اجتماع الشرائط

((و قياس الغائب على الشاهد فاسد)) : يعني أن الغائب عن الحس و هو الله سبحانه ليس كالشاهد ، فلعل رؤيته سبحانه تتوقف على شرط لم يحصل الآن ، و هو ما يخلقه الله جل شأنه في الأبصار تقوى به على رؤيته ، أو بأنه لم تكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق هذه الشروط ، و قول المعتزلة : إنه سبحانه لا يقبل المقابلة والانطباع ، لأن المقابلة والانطباع مستلزمة للجسمية ، و الله سبحانه منزّه عن الجسمية ، فثبت أن الله سبحانه لا يقبل المقابلة والانطباع ، و كل مرئي مقابل و منطبع في الرائي بالضرورة ، فالله سبحانه ليس بمرئي - والجواب عنه بمنع الكبرى بأننا لا نسلم أن كل مرئي مقابل و منطبع في الرائي ، و ما ادعى أبو الحسن العلم الضروري في الكبرى ، أقول : و دعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها ، والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري و بأن ما ذكرهم من الكبرى منقوض بإبصار الله سبحانه إيانا ، فإنه ليس بيننا وبينه مقابلة ولا انطباع .

الإستدلال على عدم الاشتراط بروية الله تعالى إيانا والجواب عنه

((و قد يستدل على عدم الاشتراط بروية الله تعالى إيانا)) : و قد أجاب الجماعة عن هذه الشبهة العقلية بأن الرؤية بمحض خلق الله سبحانه ، و اقتضاؤها لتلك الشروط ليس إلا باعتبار العادة ، كيف ! و لو كانت كل رؤية

مشروطة بذلك ، ما صح لله سبحانه أن يرانا مع أن رؤيته لنا ثابتة قطعاً ، وهي لا تحتاج إلى تلك الشروط ، فلا يبعد أن يوجد الله سبحانه في أبصارنا قوة نراه بها ، لا في مكان ولا جهة ، ومقابلة من الرائي إلى غير ذلك من الأمور التي يتنزه عنها المولى سبحانه ، ((وفيه نظر لأن الكلام ، في الرؤية بحاسة البصر)) : يعني رؤية الله سبحانه ليس بحاسة البصر ، ((ورؤيتنا إياه)) بحاسة البصر والتنازع والاختلاف بين الجماعة والطوائف في الرؤية بحاسة البصر ، فأين هذا من ذلك ؟ فلا يصح الاستدلال والجواب .

الاعتراض والجواب

((فإن قيل)) : هذا معارضة من جانب المعتزلة وإخوانهم ((لو كان جائز الرؤية)): يعني لو كان الباري سبحانه جائز الرؤية ((والحاسة سليمة)): ولا شرائط في رؤية الله سبحانه إلا سلامة الحاسة وجواز الرؤية ، وهما حاصلان الآن ، و سائر الشرائط موجودة ، منها : حضوره للحاسة ، منها : التفاتها إليه ، ومنها : نفي الضد كالنوم ، ومنها : المقابلة ، ومنها : عدم غاية اللطافة وغيرها ((لوجب أن يرى)) : قالوا : عند حصول هذه الأمور يجب حصول الأبصار لوجب أن يرى يعني في الدنيا لكل واحد ، ((وإلا)) : يعني إن لم تجب الرؤية إذا حصلت هذه الشروط ((لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها)) قالوا : اذ لو لم يجب لجاز أن يحصل بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة وأصوات هائلة ونحن لا نراها ولا نسمعها ، ((وأنه سفسطة)) : مغالطة تقتضي دخول الإنسان في الجهالة . ((قلنا : ممنوع)) ، يعني وجوب الرؤية على الوجه المذكور ممنوع . ولما كان بناء الإيراد على وجوب المعلول عند وجود العلة وهو قانون فلسفي ، فرده على مذهب الفاعل المختار بقوله : ((فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا يجب عند اجتماع الشرائط)) فإن الرؤية بخلق الله سبحانه والشروط الثمانية وغيرها معدّات ، ولا يجب الرؤية عند وجود معدّاتها ؛ فيجوز أن لا يخلق الله سبحانه الرؤية عند حصول هذه الشروط ، فافهم .

..... و من السمعيات : قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ والجواب بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لا سلب العموم ، وكون الإدراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال . وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية ؛ إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها ، وإنما التمدح في أن يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبريا ، وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر ، لأن المعنى أنه مع كونه مرئياً لا يدرك بالأبصار لتعالیه عن التناهی والاتصاف بالحدود ولا جوانب ، و منها : أن الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار

الأدلة النقلية والجواب عنها، الدليل الاول

((و من السمعيات)) : و أما الشبهة النقلية ((قوله تعالى)) : فمنها قوله سبحانه : ((لا تدركه الأبصار)) : والاستدلال بها من وجهين : الوجه الأول : أن ما قبل هذه الآية ، وهو قوله : سبحانه : ﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شئ فاعبدوه و هو على كل شئ وكيل لا تدركه الابصار ﴾ و ما بعدها ، وهو قوله سبحانه : ﴿ و هو يدركه الابصار و هو اللطيف الخبير ﴾ ، مذكور في معرض المدح ، فوجب أن تكون هذه الآية أيضاً مدحاً إذ بضرورة العقل و

النقل أن إلقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين قبيح جداً ، و إذا كان نفي إدراك الأبصار إيّاه مدحاً ؛ كان ثبوته نقصاً ، إذ كل ما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً ، والنقص على الله سبحانه محال . والوجه الثاني : أنه سبحانه نفي أن يدركه أحد من الأبصار ، و هذا يتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات؛ لأن قولنا : تدركه الأبصار يناقض قولنا : لا تدركه الأبصار ، و صدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر ، و صدق قوله سبحانه : لا تدركه الأبصار يوجب كذب قولنا : تدركه الأبصار ، فوجب أن تكون الرؤية ممتنعة على الله سبحانه .

الجواب عن الدليل الاول

((والجواب بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق وإفادته عموم السلب)): يعني شمول النفي و هو السلب الكلي ((لا سلب العموم)) : يعني نفي الشمول، و هو السلب الجزئي . حاصله : لا نسلم أولاً أن اللام في الأبصار في قوله : لا تدركه الأبصار، للاستغراق ، و لا نسلم إفادته عموم السلب و شمول النفي ، و بالجملة ! يعني لا نسلم أنها سالبة كلية ، و معناها : نفي الرؤية عن كل واحد من الأبصار ، لا سالبة جزئية ، و معناها : نفي الرؤية عن جملة الأبصار و عن بعض الأبصار ؛ بل نقول : قوله سبحانه : " لا تدركه الأبصار " نقيض لقولنا : " تدركه الأبصار " ، و قولنا تدركه الأبصار موجبة كلية ، و ذلك لأن الأبصار جمع معرف باللام مفيد للعلوم و الاستغراق ، و معناها : أن يدركه كل واحد من الأبصار ، و نقيض الموجبة الكلية ، السالبة الجزئية ، فكان قوله سبحانه : لا تدركه الأبصار ، سالبة جزئية ، معناها : أنه سبحانه لا تدركه جميع الأبصار، فلا يناقض إدراك بعض الأبصار ، و نحن نقول بموجبه . ((و كون الإدراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الإحاطة)) : و بعد هذا التسليم لا نسلم أن الإدراك في قوله سبحانه : لا تدركه

الأبصار ، هو الرؤية مطلقاً ، بل الإدراك هو الإحاطة ، و هو رؤية الشيء من جميع جوانبه ، فمعنى الآية : نفي الرؤية على سبيل الإحاطة ، و لا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة مطلقاً ، فإن الرؤية على سبيل الإحاطة أخص من الرؤية مطلقاً ، و لا يلزم من نفي الخاص نفي العام ، و فيه نظر ؛ لأن قولهم : الإدراك رؤية الشيء من جميع جوانبه ، ليس بصحيح ؛ فإنهم يقولون : أدركت النار ، و أدركت الشيء ، و لا يريدون به رؤيتهما من جميع جوانبهما ((أنه لا دلالة فيه)) : يعني في قوله سبحانه : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ ، ((على عموم الأوقات و الأحوال)) : يعني أهل السنة لا يسلمون العموم ؛ بل يخصون الإدراك بأوقات الدنيا أو ببعض أحوال الآخرة ؛ لما ثبت أن رؤية الله سبحانه لا تكون في الآخرة في جميع الأحوال ، فتأمل .

استدلال بطريق آخر والجواب عنه

((و قد يستدل)) : هذه معارضة بالقلب مع المعتزلة ، قالوا : إنه سبحانه يمدح نفسه بأنه لا يدركه شيء من الأبصار ، فعارضهم أهل السنة بأن التمدح لا يدل على امتناعها ؛ بل يدل على جوازها ، ((إذ لو امتنعت)) : يعني الرؤية ((لما حصل التمدح بنفيها)) : يعني الرؤية ((كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها)) : هذا بناء على العرف والعادة ، فلا يمدحون بنفي صفة عن شيء أو على خصوص هذه المادة لا كلية ، فلا يرد عليه نقض بعض الأفاضل . ((و إنما التمدح في أن يمكن رؤيته و لا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء و إن جعلنا الإدراك)) : يعني في قوله سبحانه : ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ ((عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية ، بل تحققها)) : يعني وقوعها ((أظهر)) : يعني على دلالة الأسلوب . ((لأن المعنى)) : يعني حاصل الآية الكريمة ((أنه مع كونه مرئياً لا يدرك بالأبصار)) : يعني لا يرى على سبيل الإحاطة بالجوانب ((لتعالیه

عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ((: وقد أبطلنا هذا الجعل أنفاً ، فتدبر . و من الشبهة النقلية قوله سبحانه لموسى عليه السلام : ﴿ لن ترانى ﴾ ، وجه الاستدلال به : أن كلمة لن لتأبيد النفي بدليل قوله سبحانه : ﴿ قل لن تتبعوننا ﴾ ، فنفي الرؤية على التأبيد في حق موسى عليه السلام ، فيلزم نفيها في حق غيره ، إذ لا قائل بالفرق . و الجواب عنه بالمنع بأن لا نسلم أن كلمة لن تأبيد النفي ، بل لتأكيد النفي بدليل قوله سبحانه : ﴿ ولن يتمنوه ابداً بماقدمت ايديهم ﴾ ، فإنه قيد بقوله : أبداً ، على أن نفي الرؤية على التأبيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية و من الشبهة النقلية قوله سبحانه : ﴿ و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي ﴾ ، وجه الاستدلال به : أنه سبحانه نفي الرؤية وقت الكلام : فإنه نفي التكليم إلا على أحد الوجوه الثلاثة : الوحي من وراء الحجاب ، أو إرسال رسول ، و كل منها يستلزم عدم الرؤية . أما الوحي فلأنه لم يكن مشافهة فلا يكون عند الرؤية ، وأما من وراء حجاب ، فظاهر أنه يستلزم عدم الرؤية ، و أما إرسال الرسول وإيحائه فإنه يدل عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية ، و إذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام ، فتنتفي الرؤية في غير وقت الكلام ، إذ لا قائل بالفصل - و الجواب عنه بالمنع بأننا لا نسلم أنه نفي الرؤية وقت الكلام ، قولهم : لأنه نفي التكليم إلا على أحد الوجوه الثلاثة ، قلنا : مسلم ، و قولهم : كل منها يستلزم عدم الرؤية ، ممنوع ، و قولهم : أما الوحي فلا يكون مشافهة ، ممنوع : لأن الوحي كلام يسمع بسرعة ، سواء كان المتكلم به محجوباً عن السامع أو لم يكن .

الدليل الثاني من النقل

((و منها)) : و من الشبهة النقلية ((أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار)) : يعني أنه سبحانه استعظم طلب الرؤية و رتب الوعيد والذم عليه فقال : ﴿ يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من

السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك ، فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴿١﴾ ، وقال سبحانه : ﴿٢﴾ وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ، يعني قال الكفار : لولا أنزل علينا الملائكة يخبرونا بأن النبي عليه السلام مرسل ، أو نرى ربنا لأمرنا باتباعه و تصديقه ، فأقسم الله سبحانه ، فقال : لقد استكبروا في أنفسهم بطلبهم الرؤية ، و عتوا بذلك عتواً كبيراً يعني طغوا بطلبهم الرؤية طغياناً كبيراً ، وقال الله سبحانه : ﴿٣﴾ و إذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة و أنتم تنظرون ﴿٤﴾ ، فثبت أن طلب الرؤية يترتب عليه العقاب والدم فلا تصح الرؤية .

..... و الجواب : أن ذلك لتعنتهم و عنادهم في طلبها لا لامتناعها ، و الا لمنعهم موسى عن ذلك ، كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال : بل انتم قوم تجهلون ، و هذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا ؛ و لهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا و الاختلاف في الوقوع دليل الإمكان

الجواب عن الدليل الثاني

((و الجواب أن ذلك لتعنتهم و عنادهم في طلبها)) : يعني أن الاستعظام لأجل طلبهم الرؤية تعنتاً و عناداً ، لأنهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل أن يخلق الله سبحانه في أبصارهم ما تقوى به على رؤيته سبحانه ، فإن الاستعظام و ترتب الوعيد على ذلك ((لا لامتناعها)) : لا لأن الرؤية ممتنعة ، و لا على طلب الرؤية في الجملة بشهادة أنه سبحانه ذم الكفار لعدم رجائهم لقاء الله سبحانه في الآخرة ؛ حيث قال : ﴿ الذين لا يرجون لقاءنا ﴾ يعني في الآخرة ، فدلّ على أن انقطاع الرجاء عن رؤية الله سبحانه في معرض الذم ، فعلم صحته في الآخرة ، و إلا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته سبحانه ((و إلا)) : يعني لو كان الاستعظام لامتناع الرؤية ((لمنعهم موسى عن ذلك)) : يعني عن سؤال الرؤية كما فعل : يعني منعهم و زجرهم ((حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال : بل أنتم قوم تجهلون)) : قال الله سبحانه : ﴿ و جاوزنا بني إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا ياموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون ﴾ ، ((و هذا)) : يعني عدم منع موسى عليه السلام عن طلب الرؤية . ((مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا)) : ففي الآخرة بطريق أولى .

اختلاف الصحابة في رؤية النبي ﷺ ربه ليلة المعراج ﷺ

((ولهذا)) : يعني لإمكان الرؤية في الدنيا - ((اختلفت الصحابة في أن النبي ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل ! لإمكان)) ، فإن الرؤية لو كانت محالاً لاتفقت الصحابة على عدم وقوعها ، ثم المسئلة مختلف فيها سلفاً و خلفاً ، فأكثرتها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، و روى مثله عن أبي هريرة و جماعة وهو المشهور عن ابن مسعود ، وبه أخذ جماعة من أهل الحديث و الكلام ، و روى عن ابن عباس أنه رأى بعينه ، و روى مثله عن أبي ذر و كعب و الحسن ، و كان يحلف على ذلك ، و هو رواية عن ابن مسعود و رواية عن أبي هريرة ، روى مسلم من طريق مسروق عن عائشة قالت : ثلث من تكلم بواحد منهن فقد أعظم على الله الفرية ، قلت : ما من ، قالت : من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية إلى آخر الحديث ، ثم ذكر قول مسروق في دفعه أنه قال الله تعالى : ﴿ ولقد رأى جبرئيل لم يره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين ، ثم ساق استدلالها بقوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ وبقوله : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ﴾ ، و كلا الدليلين دفعها النووي بوجوه ، و حديث ابن عباس رواه الشيخان و النسائي و الحاكم و ابن حبان و أبو الشيخ الأصبهاني و غيرهم ، و روى الحاكم و النسائي و الطبراني عنه : "إن الله اختص موسى بالكلام و إبراهيم الخليل بالخلعة و محمداً ﷺ بالرؤية" ، و الكلام ههنا في مواضع : أحدها : في جواز رؤية و امتناعها في الدنيا ، و ثانيها : في وقوعها له ثم وقوعها لموسى ، و ثالثها : في كلامه ﷺ بلا واسطة ، و رابعها : أنه رأى بعينه ، أو بقلبه ، و خامسها : في معاني الآيات فيه كقوله سبحانه : ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى ﴾ ، و قوله سبحانه : ﴿ دنى فتدلى ﴾ و غيرهما و جميع هذه المباحث طويلة روائية و دراية ، و الراجح عند أكثر العلماء أنه رأى بعين رأسه ، لحديث ابن عباس ؛ لأنه كالمرفوع لأنه لا مسح للرأي فيه ، ولأنه خبر الأمة و بحر الأمة ، ولأن المثبت مقدم و عليه أكثر الصحابة .

..... و أما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ، و لإخفاء في أنها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين . و الله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر و الايمان و الطاعة و العصيان ،

روية الباري سبحانه في المنام

((و أما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف)) : حكي عن إمام الدين والدنيا أبي حنيفة و عن أحمد بن حنبل و عن محمد بن سيرين و عن حمزة القاري و عن أبي يزيد و عن ابن شجاع الكرمانى و غيرهم من سُرُج الأمة . ((و لا خفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين)) : فلا يكون محالا ، و لا يشرط له هذه الشرائط السابقة مع أنه اختلف في جوازه ، فقيل: خيال و مثال ، و عليه أسئلة سوفسطائية لا يعبأ بها ، هذا ما حررته في هذا المقام بعون الملك العلام .

البحث في أن الله تعالى خالق لأفعال العباد و الاختلاف فيه

أقول توطئة و تمهيدا : يتكلم على أفعال العباد في علم التوحيد والصفات من جهة كونها مخلوقة لله سبحانه أو مخلوقة للعباد، والأفعال اضطرارية : مثل حركة الأمعاء ، والعروق النابضة ، و حركات القلب ، و حركات الارتعاش ، و اختيارية : مثل القيام والقعود ، و لا خلاف بين أحد في أن الأفعال الاضطرارية مخلوقة لله سبحانه وحده لا دخل لأحد غيره في وجودها . واختلف العقلاء في الأفعال الاختيارية ، هل هي مخلوقة لله سبحانه أو يصدرها العبد بنفسه على وجوه : فقال شيخ مشايخ الحنفية أبو منصور الماتريدي و شيخ مشايخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعري : إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله سبحانه مخلوقة له ، و لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا و رأسا ؛ بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله سبحانه ، قال الإمام الفخر الرازي في " أربعينه " لا تأثير لقدرة العبد في الفعل ، و في صفة من صفات الفعل ؛ بل الله تعالى يخلق الفعل و يخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل ، و لا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل ، و هذا قول أبي الحسن الأشعري ، و قال جمهور المعتزلة : إن الأفعال

الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها لا تعلق لها بخلق الله سبحانه ، وهذه الأفعال واقعة بقدرة العباد وحدها على سبيل الاختيار لا على نعت الإيجاب ، واختلفوا فيما بينهم أن الله سبحانه هل يقدر على أفعال العباد ، فقال أبو علي وأبو هاشم : لا يقدر ، وقال أبو الهذيل وأبو الحسين : يقدر ، وهو القياس على أصولهم ؛ لأنه قادر بذاته ، فيجب أن يكون قادرا على كل مقدور ، وقال إمام الحرمين وأبو الحسين والفلاسفة : إن أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله سبحانه في العبد ؛ فإنه سبحانه يوجد في العبد القدرة والإرادة ، ثم تلك القدرة والإرادة توجب وجود المقدور ، وقال جماعة : إنها واقعة بالقدرتين معا ، ثم اختلفوا فقال أبو إسحاق الأسفرائني : إن المؤثر في أفعال العبد قدرة الله سبحانه ، وقدرة العبد بمعنى أن قدرة العبد لا تتمكن من التأثير إلا إذا أمدتها قدرة الله سبحانه بالإعانة ، وأفاضت عليها القوة على التأثير ، وليس مراده أن كلا من القدرتين مستقل بقيام التأثير ، فما قال بعض العلامة ، قال الأستاذ : القدرتان جميعا متعلقتان بالفعل نفسه ، ولا بأس عنده من اجتماع المؤثرين على أثر واحد لا يقوله عاقل فضلا عن الأستاذ ، وقال القاضي الباقلاني : قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل ، - يعني ذات الفعل - وقدرة العبد تتعلق بصفته : يعني ليس لقدرة العبد إلا التأثير في أوصاف الفعل بكونه طاعة أو معصية أو نحو ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله سبحانه مثلا لطم وجه اليتيم للتأديب أو للإيذاء ، فإن الحدث نفسه حاصل بقدرة الله سبحانه ، وأما وصفه وكونه طاعة في حال التأديب ومعصية في حال الإيذاء ، فبقدره العبد وتأثيره ، فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة ، ونحن نورد الاستدلال لمذهب أهل الحق ، أقول : لما فرغ المصنف عن مباحث الذات وصفاته ، شرع في بيان أفعال العباد ، فقال :

المعتزلة يقولون : أن العبد خالق لأفعاله

((والله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان)) : يعني موجد لذوات أفعال العباد من الأفعال الاضطرارية والاختيارية مع صفاتها .

..... لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق و يكتفون بلفظ الموجد و المخترع و نحو ذلك ، و حين رأى الجبائي و أتباعه أن معنى الكل واحد ، و هو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق . و احتج اهل الحق بوجوه : الأول : أن العبد لو كان خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة و الاختيار لا يكون إلا كذلك : واللازم باطل فان المشيء من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة

((لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله)): يعني أن العبد يوجد فعله ، و هو مستقل بإيجاده بقدرته واختياره ، فهو مخلوق له ، ((وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق)) : قال ابن أبي شريف : وقد كانت الأوائل من المعتزلة كواصل بن عطاء و عمرو بن عبيد لقرب عهدهم بإجماع السلف ، على أنه لا خالق إلا الله ! ((و يكتفون بلفظ الموجد والمخترع و نحو ذلك)) : مثل المبدع والمحدث و الصانع ((و حين رأى الجبائي و أتباعه)) : و ابنه أبو هاشم و أشياعه ((أن معنى الكل واحد و هو المخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق)) : والعجب ! يقولون : إن العباد يفعلون و يقدرون ما لم يقدره الله سبحانه ، و يقدرون على ما لم يقدر عليه ، فقد جعل لهم من السلطان و القدرة و التمكن ما لم يجعله للرحمن تعالى الله سبحانه عن قول أهل الزور و البهتان والإفك و الطغيان ، و كيف يجوز أن يكون لهم من الفعل و التقدير و القدرة ما ليس لربهم ، من زعم ذلك فقد عجز الله سبحانه ، و هذا من أقبح الغلط قال الله سبحانه : ﴿ يفعل ما يشاء ﴾ ، وقال : ﴿ فعال لما يريد ﴾ ، وقال : ﴿ خلاق عليم ﴾ .

واحتج أهل الحق بوجوه من العقل والنقل

((واحتج أهل الحق بوجوه)) : من الأدلة العقلية و السمعية ، و الأدلة العقلية: منها : لو صلحت القدرة الحادثة لإيجاد الفعل لصلحت لإيجاد كل موجود من

الجواهر والأعراض و بطلانه أظهر ، و منها : إن فعل العبد نفسه ممكن ، و كل ممكن هو مقدور الله سبحانه ، و لا شيء مما هو مقدور الله سبحانه بواقع بقدرة العبد ، أما المقدمة الأولى فظاهرة ، و أما الثانية فلما علمت في بحث قدرته من شمول قدرته للممكنات بأسرها ، و أما الثالثة فلأنه يمتنع اجتماع القدرتين مؤثرتين على مقدور واحد ، و منها : أن نسبة ذاته العلي إلى جميع الممكنات على السوية ، فيلزم أن يكون الله سبحانه قادراً على جميع الممكنات ، و أن يكون قادراً على جميع المقدورات، و على مقدورات العباد . فنقول : ذلك المقدور إما أن يقع بمجموع القدرتين أعني قدرة الله و قدرة العبد ، و إما أن لا يقع بواحدة منهما ، و إما أن يقع بإحدى القدرتين دون الأخرى ، و هذه الأقسام الثلاثة باطلة بعين الدليل الذي قدمناه في مسألة التوحيد ، فوجب أن لا يكون العبد قادراً على الإيجاد والتكوين . و منها : لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد ، فإذا أراد الله سبحانه تسكين جسم ، و قدّرنا أن العبد أراد تحريكه ، فإما أن يقع مرادهما ، فيلزم جمع النقيضين ، أو لم يقع مراد واحد منهما ، فيلزم رفع النقيضين ، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر ، فيلزم الترجيح بلا مرجح ، لأن قدرة الله سبحانه وإن كانت أعم من قدرة العبد ، لكنهما بالنسبة إلى هذا المقدور متساويان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد ، و الشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت ، فإذا القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية ، إنما التفاوت في أمور خارجة عن هذا المعنى يعني : إنما التفاوت في أن قدرة الله سبحانه متعلقة بما لا نهاية له ، و قدرة العبد متعلقة بالمتناهي لا يقدر في ذلك التساوي ، فثبت أن قدرة العبد لو كانت صالحة للإيجاد ، يلزم أحد هذه الأقسام الثلاثة ، فلزم القطع بأن قدرة العبد غير صالحة للإيجاد والتكوين ، و فيه نظر: يقع مراد الله دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ، و لا نسلم أن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور ، بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ، و لذلك يقدر قادر على حركة شاقة في مدة لا يقدر قادر آخر عليها في تلك المدة ، و لو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات

متساوية ، و ليست كذلك . و أيضاً الضعيف ربما يقدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي ، و القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل و هو لا يقدر على منع القوي ، و هذا الدليل مأخوذ من دليل التمانع في إبطال كون الإله أكثر من واحد و هناك يتمشى ، لأن الآلهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت و مهنا لا يتمشى ، فافهم .

الوجوه العقلية

((الأول)) : يعني من الوجوه العقلية ((أن العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها)) : إن العبد غير موجد لأفعال لنفسه ، و لو أوجد أفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها ؛ لأن الخلق و الإيجاد يستدعيان العلم بالمخلوق ، قال الله سبحانه : ﴿ أَلَيْعَلَمُ مِنْ خَلْقِ ﴾ ، و لو جاز الإيجاد بالاختيار من غير العلم ، بطل دليل إثبات عالمية الله سبحانه ، ((ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك)) : يعني الإيجاد مع القدرة و الاختيار مستلزم للعلم ، و ذلك بأن الجزئيات المنفصلة الحاصلة بالفعل ، الصادرة من الفاعل بالقصد و الاختيار ، و جب أن تتحقق بقصد جزئي ، و القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم أنه لو كان موجداً لأفعاله باختياره لكان عالماً بتفاصيلها ، و أيضاً فإن كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة ، و وقوع ذلك الفعل بذلك المقدار يصح وقوعه أزيد منه و أنقص منه ، فوقع ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه و دون ما هو أنقص منه ، لقصده إليه و اختياره إيّاه ممّا تشهد ضرورة ، ضرورة العقل بأنه يقتضي علمه بتفاصيله ، فثبت أن العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه ، لكان عالماً بتفاصيل أفعال نفسه ، و هذا هو معنى قوله سبحانه : ﴿ أَلَيْعَلَمُ مِنْ خَلْقِ ﴾ وهو اللطيف الخبير ﴿ ، ((و اللازم باطل)) : يعني علم العبد بتفاصيلها ظاهر البطلان ((فإن المشي من موضع إلى موضع)) : هذا نظير الأفعال الظاهرة ((قد يشتمل على سكنات متخللة)) : واقعة في خلال حركاته .

..... و على حركات بعضها أسرع و بعضها أبطأ و لا شعور للماشي بذلك و ليس هذا ذهولا عن العلم ، بل لو سئل لم يعلم و هذا في أظهر أفعاله .

و أما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي و الأخذ و البطش و نحو ذلك و ما يحتاج إليه من تحريك العضلات و تمديد الأعصاب ، فالأمر أظهر . الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم و ما تعملون أي عملكم على أن ما مصدرية ، لئلا يحتاج إلى حذف الضمير أو معمولك على أن ما موصولة و يشتمل الأفعال؛ لأننا إذا قلنا : أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد و الإبقاء ، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد و الإيقاع ، أعنى ما تشاهده من الحركات و السكنات ، و للذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية ، و كقوله تعالى : ﴿خالق كل شئ﴾ أي ممكن بدلالة العقل ، و فعل العبد شيء ؛ و كقوله تعالى : ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ في مقام التمدح بالخالقية و كونها مناطا.....

((و على حركاتٍ بعضها أسرع و بعضها أبطأ و لا شعور للماشي بذلك)):

يعني بأفعاله من الحركات و السكنات ، فنقول : إن النملة إذ تحركت بحركة بطيئة فذاك ؛ لأنها تحركت في بعض الأحيان ، و سكنت في بعضها ، و معلوم أنه ليس عند النملة خبر من كمية عدد تلك الاحيان ، و ليس عندها خبر من أنها سكنت مهنا و تحركت ، بل الحال في الأدمي الذي هو أعقل الحيوانات ،

كذلك ، فإنه إذا مشى فلا شك أن مشيه أبطأ من حركة الفلك ، وذلك لأنه سلك في بعض الاحيان و تحرك في بعضها ، وهذا الذي هو أعقل الخلق لو أراد أن يعرف أنه أين سكن و أين تحرك ، لم يعرف ، فثبت أن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه ((و ليس هذا ذمولا عن العلم ، بل لو سئل لم يعلم)) : يعني لا يقال : إنه عالم بها غاية الأمر أنه ذاهل عنها ، لأنه لو صح ذلك لاستشعر بها عند السؤال . ((و هذا في أظهر أفعاله)) : هو الحركة الظاهرة في الأعضاء الظاهرة ((و أما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي و الأخذ و البطش و نحو ذلك)): يعني من التصرفات الواقعة في البدن بلا علم صاحبه ((و ما يحتاج إليه من تحريك العضلات و تمديد الأعصاب و نحو ذلك)) : من الرباط و الإتاد . ((فالأمر أظهر)) يعني عدم العلم بتفاصيلها للقطع بأن أحدا منا لا يعرف ذلك ؛ بل لا شعور بوجود العضلات و الأعصاب ، و توقف الحركة على تمديدها إلا لعلماء التشريح ، فسبحان الله الخفي بذاته و الظاهر بصفاته و آياته ، فتفكر .

الوجوه النقلية

((الثاني)) : و من الوجوه السمعية ((النصوص الواردة)) : الآيات القرآنية القاطعة في كتاب الله سبحانه ((في ذلك)) : في أن الله سبحانه خالق للأفعال ، و ذلك لأن القدرة القديمة متعلقة بسائر المحدثات و أقدار العبد ، لا يخرج القديم مما كان عليه ، و الإيجاد عبارة عن إفادة الوجود ، و كل موجود مستند إلى إيجاد الباري سبحانه من حيث الوجود ، والوسائط معدات لا موجدات ((كقوله تعالى)) : و من النصوص القاطعة قوله سبحانه :

والله خلقكم وما تعملون : الاستدلال منها بوجهين

((﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ فنسب الخلق إلى ذاته العلي ، و هذا نص جلي أنه سبحانه خلق أفعال العباد ، ((على أن ما مصدرية)) : و حين

إذ جعلت ما مصدرية فالاستدلال بها ظاهر للتصريح بأن العمل هو الفعل مخلوق ، ((لئلا يحتاج إلى حذف الضمير)) : فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لو جعلت موصولا اسميا ، والمعنى على المصدرية : والله تعالى خلق ذواتكم و خلق عملكم أو معمولكم ، ((على أن ما موصولة)) : و يكون التقدير : و خلق الذي تعملونه ، فحذف العائد المنصوب بالفعل . و الحاصل : و أصرح النصوص في إثبات مذهب أهل السنة و الجماعة قوله سبحانه : ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ سواء جعلنا ما مصدرية أو موصولة- ((و يشمل الأفعال)) : لأن الموصول الاسمي من أدوات العموم ، فيشمل الأفعال طاعات كانت أو معاصي . ((لأننا إذا قلنا : أفعال العباد مخلوقة)) و هو مذهب أهل السنة و الجماعة ، ((أو للعبد)) : و هو مذهب المعتزلة القدرية المجوسية ، ((لم نرد بالفعل المعنى المصدرية الذي هو الإيجاد و الإيقاع)) : لأننا إذا قلنا : أفعال العباد مخلوقة ، لم نرد بالفعل المعنى المصدرية الذي هو نفس الإيجاد والإيقاع ، لأنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق ، ((بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات)) : يعني بل المراد به المعمول ، و هو المشاهد من الحركات و السكنات : كما لو جعلناها موصولة ، و هو موضع النزاع ، لا المعنى المصدرية ، و الحاصل : الاستدلال بما المصدرية بناء على إرادة الحاصل بالمصدر ، لأن الأمر الاعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق يعني فلا يكون مخلوقا ((و للذهول عن هذه النقطة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية)) : يعني قد يتوهم محمود الخوارزمي و غيره منهم أن الاستدلال لا يتم إلا بجعلها مصدرية ، نظنه أن موضع النزاع هو الأفعال و هي معان مصدرية .

الاستدلال بقوله تعالى : خالق كل شيء ،

((و كقوله تعالى)) : يعني من النصوص القاطعة قوله سبحانه :

((خالق كل شئ ۞ أي ممكن)) : لأن المقتضى للقادرية هو الذات لوجوب إسناد صفاته إلى ذاته ، و المصحح للمقدورية هو الإمكان ؛ لأن الوجوب و الامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ، و نسبة الذات إلى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية على السواء ، فإذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها ، و إلا لزم التحكم ، فوجب إضافة خلقها إليه سبحانه أنه لا خالق سواه ، و إنما قلنا : و المصحح للمقدورية هو الإمكان ؛ لأن القدرة و الإرادة لم تتعلقا بالواجب و المستحيل لأن القدرة و الإرادة مما كانتا صفتين مؤثرتين ، و من لازم الأثر أن يكون موجودا بعد عدم ، لزم أن ما لا يقبل العدم أصلاً كالواجب لا يقبل أن يكون أثراً لهما ، و إلا لزم تحصيل الحاصل ، و ما لا يقبل الوجود أصلاً كالمستحيل لا يقبل أيضاً أن يكون أثراً لهما ، و إلا لزم قلب الحقائق بروجع المستحيل عين الجائز ، فلا قصور أصلاً في عدم تعلق القدرة و الإرادة القديمتين بالواجب و المستحيل ؛ بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور ، لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقهما بعدم أنفسهما؛ بل و بعدم الذات العلية و بثبوت الألومية لمن لا يقبلها من الحوادث ، و سلبها عن تجب له و هو الباري سبحانه - و أي نقص و فساد أعظم من هذا ، و بالجملة ! فذلك التقدير الفاسد يؤدي إلى تخطيط عظيم لا يبقى معه شيء من الإيمان و لاشيء من العقليات أصلاً . و لخباء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة صرح بنقيض ذلك ، فنقل عن ابن حزم أنه قال في " الملل والنحل " : إنه سبحانه قادر أن يتخذ ولداً ؛ إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزاً . فانظر إلى اختلال عقل هذا المبتدع ، كيف غفل عما يلزم على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التي لا تدخل تحت وهم !!!؟ وكيف ! إن العجز إنما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة ، أما إذا كان لعدم تعلق القدرة ؛ فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز ، فتأمل و لا تغفل . ((بدلالة العقل)) : فإنه يحكم بأن الواجبات و الممتنعات غير مخلوقة ((و فعل العبد

شيء)) : أورد عليه أن الآية قد خص منها الواجب و صفاته ، والعام المخصوص منه البعض لا يبقى حجة أجاب عنه بعض الأفاضل بأنه لم يخص منها شيء ، إذ التخصيص إخراج ما تناوله اللفظ ، و أهل اللسان يفهم منها أن الواجب الوجود و صفاته غير داخلة أصلا ، فافهم .

الاستدلال بقوله تعالى: أفمن يخلق كمن لا يخلق

((و كقوله تعالى)): يعني و من النصوص القاطعة قوله سبحانه : ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق ﴾ ، و قوله : ﴿ هل من خالق غير الله ﴾ و قوله : ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه ﴾ ارونى ماذا خلقوا من الأرض أم له شرك في السموات والأرض ﴾ وغيرهما من الآيات البينات الواضحات في مقام إبطال رأي المشركين في تجويز الألومية لغيره سبحانه ((في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطاً))

..... لاستحقاق العبادة لا يقال ، فالقائل بكون العبد خالقا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين ؛ لأننا نقول : الإشراف هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس : أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام ، و المعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لإفتقاره إلى الأسباب والألات التي هي بخلق الله تعالى إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة ، حتى قالوا : إن المجوس أسعد حالا منهم ؛ حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا ، والمعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى .

((لاستحقاق العبادة)) : يعني بأنه سبحانه الخالق الذي يستحق العبادة لا غيره ، فمعنى الآية : ما ينبغي لكم التسوية بين من يصدر عنه حقيقة الخلق و من لا يصدر عنه ذلك في شيء ، ففيها حذف المفعول و تنزيل الفعل منزلة اللازم للدلالة على أن مناط المدح و استحقاق العبادة إنما هو نفس الخلق .

جمهور المعتزلة يقولون بكون العبد خالقا لأفعاله، أقول: هم

المشركون في الربوبية والألوهية

((لا يقال فالقائل)) : قائله جمهور المعتزلة ((بكون العبد خالقا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين)) : يعني أنه كان يجب أن يعد المعتزلة بمذهبهم هذا من المشركين دون الموحدين ؛ مع أننا لانكفرهم ((لأننا نقول : الإشراف هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس)) : فإنهم يعتقدون إلهين : يزدان خالق الخير ، وأهرمن خالق الشر ((أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام)):

قالوا : ﴿ ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زُلْفَى ﴾ و يشفعوا لنا عنده ، و ينالنا بسبب قربهم من الله و كرامته لهم ، قرب و كرامة ؛ كما هو المعهود في الدنيا من حصول الكرامة و الزلفي ؛ ممن يخدم أعوان الملك و أقاربه و خاصته ، و الكتب الإلهية كلها من أولها إلى آخرها تبطل هذا المذهب و ترده و تقبح أهله ، و تنص على أنهم أعداء الله سبحانه ، و جميع الرسل و الأنبياء - صلوات الله عليهم - متفقون على ذلك من أولهم إلى آخرهم ، و ما أهلك الله سبحانه من الأمم إلا بسبب هذا الشرك ، و من أجله ((و المعتزلة لا يثبتون ذلك ، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله سبحانه لإفتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى)) : أقول : و الأمر ليس كذلك كما قال : قدس سره ؛ بل هؤلاء هم المشركون في الربوبية و الألوهية .

المجوس جعلوا للعالم ربين : يزدان واهر من، او النور والنظلمة

قال الشيخ تقي الدين المقرئ في " تجريد التوحيد من الشرك " : الشرك به تعالى في الربوبية كشرك من جعل معه خالقا آخر؛ كالمجوس وغيرهم ، الذين يقولون بأن للعالم ربين : أحدهما خالق الخير ، ويقولون بالفارسية - يزدان - و الآخر خالق الشر ، و يقولون له المجوس بلسانهم - اهرمن ، و من ضاهاهم من القدرية ، و الربوبية سبحانه للعالم الربوبية الكاملة المطلقة الشاملة تبطل أقوالهم : لأنها تقتضي ربوبيته لجميع ما فيه من الذات و الصفات و الحركات و الأفعال ، و حقيقة قول القدرية المجوسية : أنه تعالى ليس ربا لأفعال الحيوان و لا تناولها ربوبيته ، إذ كيف يتناول مالا يدخل تحت قدرته و مشيئته و خلقه ، و لهذا شبههم الصحابة بالمجوس كما ثبت عن ابن عمر و ابن عباس ، و قد روى أهل السنن فيهم ذلك مرفوعا أنهم مجوس هذه الأمة ، و لفظ رواية عبدالله بن عمر عند أبي داود و غيره عن النبي ﷺ قال : " القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم ، و إن ماتوا

فلا تشهدوهم . قال الإمام الخطابي في شرح هذا الحديث في "معالم السنن" : إنما جعلهم مجوسا لمضاماة مذمبيهم مذاهب المجوس في قولهم بأصلين - و مما : النور و الظلمة - يزعمون أن الخير من فعل النور ، و الشر من فعل الظلمة ، و كذلك القدرية يضيفون الخير إلى الله و الشر إلى غيره ، و الله سبحانه و تعالى خالق الخير و الشر لا يكون شيء منهما إلا بمشيئته و خلقه الشر شرًا في الحكمة كخلق الخير خيرا ، فإن الأمرين جميعا مضافان إليه خلقا و إيجادا ، و إلى الفاعلين لهما فعلا و اكتسابا ، و قال الحافظ المنذري : هذا منقطع أبي حازم سلمة بن دينار لم يسمع من ابن عمر ، و قد روى هذا الحديث من طرق عن ابن عمر ليس منها شيء يثبت ، أقول : و قد تعقبه الحافظ ابن حجر ، و قال : هذا الحديث حسنه الترمذي ، و صححه الحاكم و رجاله من رجال الصحيح .

مشائخ ماوراء النهر يقولون : أن المعتزلة أصل من المجوس

((إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا : إن المجوس أسعد حالا منهم : حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا ، و المعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى)) : أقول : ليس كذلك ، قال الشيخ أبو الحسن في "الإبانة" في الرد على المعتزلة : و يقال لهم : أليس المجوس أثبتوا أن الشيطان يقدر على الشر الذي لا يقدر الله عز وجل عليه ، فكانوا بقولهم هذا ، كافرين ، فلا بد من "نعم" ، يُقال لهم : فإذا زعمتم أن الكافرين يقدر على الكفر والله عز وجل لا يقدر عليه ، و هذا مما ينبهه الخبر عن رسول الله ﷺ : " أن القدرية مجوس هذه الأمة " ، و إنما صاروا مجوس هذه الأمة : لأنهم قالوا بقول المجوس ، و القدرية هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه عز وجل ، و أنه يقدر على أفعاله دون خالقه ، و كل المعتزلة قدرية ، و ليست كل قدرية معتزلة تعوذ بالله من الخذلان .

..... و احتجت المعتزلة بأننا نفرق بالضرورة بين حركة
الماشي و بين حركة المرتعش ، أن الأولى باختيار دون الثانية ، و
بأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف و المدح و
الذم و الثواب و العقاب و هو ظاهر .

احتجت المعتزلة بالمعقول والمنقول

((و احتجت المعتزلة)) : على أن أفعال العباد باختيارها بالمعقول و المنقول . أما
المعقول - فمنه - : ((بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي و بين حركة المرتعش ، أن
الأولى بالاختيار دون الثانية)) : إن بداهة العقل تفرق بين بعض الأفعال و بعضها
الأخر ، و ذلك إنا نشاهد الفرق البعيد بين حركة المرتعش و بين حركة الماشي ، و
معنى هذا أن الأفعال التي مصدرها العبد على ضربين : أحدهما : ما يحدث قسرا
عنه ، و لا اختيار له فيه ، و مثاله حركة المرتعش ، و ثانيهما : ما يحدث باختياره و
قصده و إرادته ، و ذلك كالمشي فحيث ورد النص يفيد أن الله سبحانه يخلق أفعال
العباد ، و جب حمله على أحد هذين النوعين : و هو ما يحدث قسرا بلا إرادة و
اختيار . - و منه - : ((و بأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف)) ،
لو صح القول بأن الله سبحانه هو الخالق لجميع الأفعال لبطلت قاعدة التكليف
المتفق عليها ، و هي أن ما وقع به التكليف يكون اختياريا ، فوجب أن لا يكلفه الله
سبحانه بشيء من الأوامر و النواهي ، لأنه لا يعقل أن يكلف القادر الحكيم العاجز
المجبور الذي ليس في مكنته أن يعمل - و منه - : ((و المدح و الذم و الثواب و
العقاب)) : و لو صح بأن الله سبحانه هو الخالق لجميع الأفعال لزم بطلان القول
بالثواب و العقاب و المدح و الذم ، إذ كيف يثاب و يعاقب و يمدح و يذم على ما لم
يفعله ؟ !!! و لم يكن من فعله و عمله ، و هذه اللوازم باطلة ، فبطل ما يؤدي إليها
و هو أن يكون الله سبحانه خالقا لجميع أفعال العباد ، فثبت نقيضه ، و هو أن العبد
خالق لأفعال نفسه الاختيارية .

..... و الجواب أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب و الاختيار أصلا ، و أما نحن فنثبتته على ما نحققه إن شاء الله تعالى . و قد يتمسك بأنه لو كان خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم و القاعد و الآكل و الشارب و الزاني و السارق إلى غير ذلك ، و هذا جهل عظيم ؛ لأن المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من أوجده ، أو لا يرون أن الله تعالى هو خالق للسواد و البياض و سائر الصفات في الأجسام و لا يتصف بذلك ، و ربما يتمسك بقوله تعالى : ﴿ فتبارك الله أحسن الخلقين ﴾ ، ﴿ و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير ﴾ . و الجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقدير؛ العباد كلها بإرادته مشيئة تعالى و تقدس

الجواب عن الوجوه الثلاثة العقلية

((و الجواب)) عن هذه الوجوه الثلاثة : ((أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب و الاختيار أصلا و أما نحن فنثبتته على ما نحققه)) : إن هذه الأدلة إنما تتم لو كنا لا نثبت للعبد شيئا أصلا كالجبرية الخالصة ، أما نحن القائلين بكسب العبد و اختياره ، فلا تكون قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار من العبد ؛ لأن الأفعال صادرة عنه باختياره ، فيصح التكليف ؛ ليختار ما كُلف به ، و يستحق المدح و الذم و الثواب و العقاب لاختياره الفعل ، و ما فهمتم أن معنى تعلق القدرة بالشئ ينحصر في تأثيرها فيه و اختراعه له هو غير مسلم ، فتدبر . ((و قد يتمسك)) : و استدل بعض المعتزلة على بطلان أن الله سبحانه موجد لجميع أفعال العباد ((بأنه

لو كان خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والأكَل والشارب ((: و لو كان الكل بخلق الله سبحانه لزم اتصاف الباري سبحانه بالقيام والقعود والأكَل والشرب؛ لأنه هو الفاعل لها ((والزاني والسارق إلى غير ذلك)) : يعني بأن من أفعال العباد قبائح ، لا يجوز أن يخلقها الله سبحانه . أجاب عنه قدس سره بقوله : ((وهذا جهل عظيم)) : و غباوة شديدة ((لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده)) : هذا جواب عن الأول ، و معناه أن الاتصاف يعتمد القيام بالنفس لا الفعل المتصف بالشيء ، و هو الذي يقوم به ذلك الشيء لا من أوجده ، و شنع على المعتزلة ؛ لأنهم لم يفرقوا بين خالق الشيء و المتصف به . و الجواب عن الثاني بأن القبيح فعل القبيح لا خلقه ، ألا يرون الله سبحانه هو الخالق لأصل القبائح بالاتفاق -- و هو الشيطان -- مع أن خلقه أعظم قبحا لو سلم لهم أن خلق القبيح قبيح ((أو لا يرون أن الله تعالى هو خالق للسواد والبياض و سائر الصفات في الأجسام و لا يتصف بذلك)) : هذا رد على سبيل الإلزام ، و حاصله : أن الله سبحانه الأجسام والأعراض ، و لا يتصف بشيء منها .

استدلال المعتزلة بالمنقول الدليل الأول

((و ربما يتمسك بقوله تعالى)) : و أما المنقول فمنه قوله سبحانه : ((فتبارك الله أحسن الخالقين)) : و قوله سبحانه : ((و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير)) : وجه الاستدلال بالأول أنه يدل على كثرة الخالق و وجه الاستدلال بالثاني أنه يدل على أن عيسى بن مريم عليه السلام خالق ، و بالجملة ! فيكون العبد خالقا لأفعاله الاختيارية .

والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقرير

((والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقرير)) : و أجاب عنه بعض المدققين أن الحق سبحانه ما أضاف الفعل إلى العبد إلا لكونه سبحانه هو الفاعل

حقيقة من خلف حجاب الجسم ، فلم يكن الفعل إلا لله سبحانه غير أن من عباد الله سبحانه من أشهده ذلك ، ومنهم من لم يشهده ذلك ، قال الله سبحانه : ﴿ فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة ﴾ ، أما القسم الذي لم يتحقق عليه الضلالة ، فهو الذي حار ولم يدر ، وهم القائلون بالكسب ، وأما من حقت عليه الضلالة ، فهم القائلون بخلق الأفعال لهم .

الدليل الثاني والجواب عنه

و منها : الآيات التي أضافت الأفعال إلى العباد ، و علقها بمشيئتهم كقوله سبحانه : ﴿ فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ﴾ ، و قوله : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ ، و قوله : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ ، و قوله : ﴿ فمن شاء ذكره ﴾ ، و قوله : ﴿ ان يتبعون الا الظن ﴾ و قوله : ﴿ بل سولت لكم أنفسكم أمراً ﴾ ، و قوله : ﴿ فطوعت له نفسه قتل أخيه ﴾ ، و قوله : ﴿ من يعمل سوء يجزيه ﴾ ، و قوله : ﴿ كل امرئ بما كسبت رهين ﴾ ، و قوله : ﴿ لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر ﴾ ، و قوله : ﴿ ذلك أن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ ، و الجواب : و عورض بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بخلق الله سبحانه نحو قوله سبحانه : ﴿ خالق كل شئ ﴾ ، و قوله سبحانه : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ ، و قوله : ﴿ ومن شاء يضلله ومن شاء يجعله على صراط مستقيم ﴾ .

الدليل الثالث والجواب عنه

و منها : الآيات المشتملة على الوعد و الوعيد بها ، و المدح و الذم عليها نحو قوله سبحانه : ﴿ اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ﴾ ، و قوله : ﴿ اليوم تجزون بما كنتم تعملون ﴾ ، و قوله : ﴿ لتجزى كل نفس بما تسعى ﴾ ، و

قوله : ﴿ هل تجزون إلا ما كنتم تعملون ﴾ ، وقوله : ﴿ من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ﴾ ، وقوله : ﴿ و من أعرض عن ذكرى ﴾ ، وقوله : ﴿ أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا ﴾ ، وقوله : ﴿ إن الذين كفروا بعد إيمانهم ﴾ ، وقوله : ﴿ وكيف تكفرون بالله ﴾ ، وهي أكثر من أن تحصى . والجواب بأن المقتضى للثواب والعقاب والمدح والذم إنما هو السعادة والشقاوة ، قال الله سبحانه : ﴿ وأما الذين سعدوا ففي الجنة ﴾ وقال الله سبحانه : ﴿ وأما الذين شقوا ففي النار ﴾ ، والسعادة والشقاوة جبلية كُتبت للبعد قبل وجوده ، والأعمال الصالحات أمارات للسعادة والأعمال السيئات علامات للشقاوة ، وترتب الثواب على الأعمال الصالحات ، والعقاب على الأعمال السيئات من حيث أن الأعمال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات ، فافهم .

الدليل الرابع والجواب عنه

و منها : الآيات الدالة على أن أفعال الله سبحانه لا تتصف بصفات أفعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت - أما الظلم فلقوله سبحانه : ﴿ إن الله لا يظلم مثقال ذرة ﴾ ، وقوله : ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾ ، وقوله : ﴿ وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم ﴾ ، وأما الاختلاف فلقوله سبحانه : ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ ، وأما التفاوت فلقوله سبحانه : ﴿ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ﴾ ، وإذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن أفعال الله سبحانه ، وجب أن تكون أفعال العباد ليست أفعال الله سبحانه ؛ لأن أفعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت ، فلا يكون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه . والجواب بأن ما ذكر من الآيات ، لا يدل على أن الأفعال غير مخلوقة . أما الآيات الدالة على نفي الظلم ؛ فلأن كون الفعل ظلما اعتبار عارض له بالنسبة إلينا ، ليس بداخل في حقيقة الظلم ، ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز أن لا تكون

الأفعال المنسوبة إلى العباد متصفة بالظلم بالنسبة إلى الله سبحانه ؛ لأنه مالك لكل الأشياء بالاستحقاق ، و تكون متصفة بالنسبة إلينا لقصور ملكنا أو قصور استحقاقنا، و كون الفعل ظلماً بالنسبة إلينا لا يمنع صدور أصل الفعل عن الباري سبحانه مجرداً عن اعتبار كونه ظلماً ، إذ لا امتناع في أن الفعل الصادر عنه سبحانه يعرض له اعتبار كونه ظلماً بالنسبة إلينا . و أما نفي الاختلاف و التفاوت الذي يدل عليه الأيتان فعن القرآن و خلق السموات، إذ الكلام في القرآن و خلق السموات يدل عليه سياق الأيتين ، لانفي الاختلاف والتفاوت عن أفعاله سبحانه مطلقاً ، فإن مخلوق الله سبحانه مختلفة متفاوتة في الرتبة و الشرف و غيرها من الاختلاف و التفاوت ، فتأمل .

..... وهي أى أفعال العباد كلها بإرادته و
 مشيئته تعالى وتقدس ، و قد سبق أنهما عندنا عبارة عن
 معنى واحد و حمكه لا يبعد أن يكون ذلك اشارة إلى خطاب
 التكوين و قضيته أى قضاءه و هو عبارة عن الفعل من
 زيادة احكام ،

أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى ومشيئته والاختلاف فيه

((وهي أى أفعال العباد كلها بإرادته ومشئته تعالى)) : لا يكون في الدنيا و
 الآخرة شيء من الجواهر والأعراض إلا بإرادته ومشئته و علمه و حكمه و قدره ،
 اختلفوا في أن الله سبحانه يريد للكائنات أولاً ، فذهب مشايخ الأشاعرة ومشايخ
 الماتريدية إلى أنه يريد للكائنات من الخير والشر والإيمان والكفر والطاعة و
 المعصية ، والإرادة تابعة للعلم ، و كل ما علم الله وقوعه يريد ، و كل ما علم الله
 عدم وقوعه ، لا يريد وقوعه ، و ذهب المعتزلة إلى أنه تعالى لا يريد الشر والكفر و
 المعصية سواء وقعت أولاً ، و يريد الخير والإيمان والطاعة وقعت أولاً ، و الإرادة
 توافق الأمر ، فكل ما أمر الله يريده . و احتج مشايخنا بوجهين : الوجه الأول : إنه
 تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات ، و مبدعه بالاختيار ، و من
 جملته الشر والكفر والمعصية ، فيكون موجداً للشر والكفر والمعصية
 بالاختيار ، و كل ما أوجده بالاختيار يكون مريداً له ، فالله تعالى مريداً لها . و
 لقائل أن يقول : هذا الوجه مبني على أنه تعالى خالق لأفعال العباد و هو ممنوع
 عندهم . الوجه الثاني : إنه تعالى علم ممن يموت على الكفر عدم إيمانه ، فامتنع
 وجود الإيمان منه ، و إلاً لأمكن الانقلاب عليه جهلاً ، و إذا كان وجود الإيمان منه
 ممتنعاً ، لا تتعلق الإرادة به ، لأن الممتنع لا يكون مراداً ، و لقائل أن يقول : وجود
 الإيمان ليس بممتنع بالنظر إلى قدرة القادر ، و ممتنع بالنظر إلى علمه ، فيجوز أن

تتعلق إرادته بالإيمان من حيث أنه ممكن لا من حيث أنه ممتنع .

الاختلاف في أن الإرادة والمشية واحد أم لا

((وقد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد)) : ولا فرق بينهما إلا عند الكرامية ؛ حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما شاء الله سبحانه من حيث يحدث ، و الإرادة صفه حادثة متعددة بتعدد المرادات ، وقد سبق في مبحث إرادته تعالى ماتطمئن به نفسك - إن شاء الله - . ((وحكمه)) : قال قدس سره : ((لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين)) : قد سبق ، قال الشيخ أبو الحسن: إن وجود الأشياء متعلق بأمر " كن " يعني وجود الأشياء متعلق بكلامه الأزلي ، وهذه الكلمة دالة عليه ، وقال الشيخ أبو منصور : إن وجود الأشياء ليس متعلقا " بكن "؛ بل وجودها متعلق بتكوينها فقط ، و "كن " مجاز عن سرعة الإيجاد ((و قضيته)) : قال قدس سره : ((أي قضاؤه و هو عبارة عن الفعل مع زيادة إحكام)) : أي قوة بحيث لا يمكن لأحد تغييرها ، ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الأحكام نص عليه في " الإرشاد " و " الاعتماد " و " التبصرات النسفية " ، فهو من صفاته الفعلية ، و ذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القضاء إرادة الله سبحانه الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، نص عليه القاضي البيضاوي في " إشارته " ، فهو من صفاته الذاتية .

الفرق بين القضاء والقدر

و الفرق بين القضاء والقدر قال شارح " الوصية " : إن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ إجمالاً ، و القدر هو تفصيل قضائه السابق بإيجادهما في المواد الخارجية مفصلة واحدة بعد واحدة ، قال الله تعالى : ﴿ وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم ﴾ ، فتفكر .

..... لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به ، لأن الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل ؛ لأن الرضاء بالكفر كفر؛ لأننا نقول : الكفر مقضي لا قضاء ، و الرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقضي . و تقديره : و هو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد عليه من حسن و قبح و نفع و ضرر و ما يحويه من زمان أو مكان و ما يترتب عليه من ثواب و عقاب . و المقصود تعميم إرادة الله تعالى و قدرته ؛ لما من أن الكل بخلق الله و هو يستدعى القدرة و الإرادة لعدم الإكراه والاجبار . فإن قيل : فيكون الكافر مجبوراً في كفره و الفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة ؛ قلنا : إنه تعالى أراد منهما الكفر و الفسق باختيارهما فلا جبر ، كما أنه علم منها الكفر و الفسق بالاختيار و لم يلزم تكليف الحال . و المعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور و القبائح حتى قالوا : إنه أراد من الكافر و الفاسق إيمانه و طاعته لا كفره و معصيته ، زعما منهم أن إرادة القبيح قبيحه : كخلقه و ايجاده ، نحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح و الاتصاف به ؛ فعندهم يكون أكثر مايقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى و هذا شنيع جداً

واحتجت المعتزلة بوجوه أربعة: الوجه الأول والجواب عنه

((لايقال)) : و احتجت المعتزلة بوجوه أربعة : الوجه الأول : لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به : ((يعني لو كان الكفر مراداً لوجب الرضاء به ، و أشار إلى وجه الملازمة بقوله)) : لأن الرضاء بالقضاء واجب : و بيانه أن الكفر حينئذ مراد الله سبحانه ، و مراد الله سبحانه قضائه ، و الرضاء بالقضاء واجب و اللازم باطل ((لأن الرضاء بالكفر كفر)) : فلا يجب ، و هذا ظاهر . ((لأننا نقول :

الكفر مقضي ((: يعني مخلوق ، ((لا قضاء)) : يعني إيجاد الكفر و خلقه ((و الرضاء إنما يجب بالقضاء)) : وهو صفة الله سبحانه ، ((دون المقضي)) ، وهو صفة العبد القائم به ، و حاصله : أن المراد هو المقضى لا القضاء ، فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء ، بل هو مقتضى ، و الرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقتضى ، و الكفر هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر : و المعتزلة الجهلة لم يفرقوا بين الرضاء بقضاء الكفر و بين الرضاء بالكفر ، و لقائل أن يقول : قولكم : الرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقتضى ليس بمستقيم ، فإن القائل : رضيت بقضاء الله سبحانه ، لا يريد أنه رضي بصفة من صفات الله سبحانه ، بل يريد أنه راض بمقتضى تلك الصفة ، وهو المقضى . و الجواب الصواب أن يقال : الرضاء بالكفر من حيث هو من قضاء الله سبحانه طاعة ، و الرضاء بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر ، فتدبر . ((و تقديره)) : قال قدس سره في تفسيره ((و هو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن و قبح و نفع و ضرر و ما يحويه)) : يعني يشتمل على هذا المخلوق ((من زمان و مكان و ما يترتب عليه)) : يعني على المخلوق ((من الثواب و العقاب)) : ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن القدر هو تحديده سبحانه أزلاً ؛ كل شئ بحده الذي يوجد به من حسن و قبح و نفع و ضرر ، و ما يحيط به من زمان و مكان ، و هذا التفسير اختاره الشارح قدس سره من عظماء الأشاعرة ، و ذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القدرة تعلق الإرادة الأزلية بالأشياء في أوقاتها المخصوصة ، صرح به القاضي الذي له يد بيضاء في التحقيق و التدقيق في " إشارات المرام " ، ((و المقصود)) : يعني و مقصود المصنف من قوله : و كلها بإرادته و مشيئته ؛ ((تعميم إرادة الله تعالى و قدرته لما مر من أن الكل)) : يعني الكائنات بتمامها ؛ ((بخلق الله تعالى و هو يستدعي القدرة و الإرادة)) : فإثبات شمول الخلق يستلزم شمول القدرة و الإرادة ، فكل ما علم الله سبحانه و قوعه يريده ، فأفعال العباد كلها مرادة له ، و أشار إلى دليل إثبات القدرة بقوله : ((لعدم الإكراه و الإجبار)) : يعني أن الله سبحانه يريد لجميع الكائنات جومراً كان أو عرضاً طاعة كان أو معصية ، لأنه خالق الكائنات

بأسرها بالاختيار والعلم فيكون مريدا لها : ((فإن قيل)) : و المعتزلة يجعلون الأشاعرة من الجبرية ؛ لأنهم علقوا علمه و إرادته سبحانه بجميع الممكنات ، يقولون : لو كان جميع الموجودات و الأفعال بإرادته و علمه . ((فيكون الكافر مجبورا في كفره و الفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان و الطاعة)) : يعني إذا قدر الله سبحانه كفر الكافر و فسق الفاسق قبل خلقهما ، و تعلق بكل واحد منهما علمه و إرادته ، فحينئذ لا قدرة للكافر و الفاسق أن يخرجوا من تقديره سبحانه لا محالة . قلنا : ((إنه تعالى أراد منهما الكفر و الفسق باختيارهما فلا جبر)): يعني إرادة الله سبحانه الكفر و الفسق باختيار العبد ، فتكون إرادته القديمة الأزلية تابعة للإرادة الحادثة . و الاختيار الحادث : ((كما أنه علم منهما الكفر و الفسق بالاختيار)) : يعني أن الإرادة تابعة للعلم ، فكل ما علم الله سبحانه وقوعه يريد و كل ما علم الله سبحانه عدم وقوعه لا يريد وقوعه . و حاصله : إنا لا نسلم لو كان الكل بتقديره و خلقه يلزم أن يكون الكافر مجبورا في كفره و الفاسق ، و إنما يلزم ذلك لو كان إرادة الله سبحانه منهما الكفر و الفسق من غير اختيارهما ، و ليس كذلك ، فلا يكونان مجبورين في الكفر و الفسق ، فيصح تكليف الكافر بالإيمان ، و تكليف الفاسق بالطاعة . ((و المعتزلة أنكرو إرادة الله للشرور و القبائح)) : قالوا : إن صدور القبائح و الشرور ليس بإرادته و مشيئته و قضائه و قدره . ((حتى قالوا : إنه أراد من الكافر و الفاسق إيمانه و طاعته لا كفره و معصيته زعما منهم أن إرادة القبيح قبيحة)) : والله سبحانه منزّه عن القبائح و الفسادات . ((كخلقه و إيجاد)) : يعني و خلقه أيضا قبيح عندهم ، و أجاب عنه بوجهين : أما الوجه الأول : فقال : ((و نحن نمنع ذلك)) : يعني لا نسلم أن إرادة القبيح قبيحة و خلق القبيح قبيح . ((بل القبيح كسب القبيح و الاتصاف به)) : لا إرادته و مشيئته و خلقه و إيجاد ؛ حتى نقول : إنه أراد الكفر من الكافر كسبا له شرا قبيحا منهيا ، كما أنه أراد الإيمان من المؤمن كسبا له خيرا حسنا مأمورا ، و هو اختيار أبي منصور الماتريدي ، و به قال الشيخ أبو الحسن الأشعري ، و قال بعض الأفاضل في دفعه : بل لا يقع قبيح من الله

سبحانه ، و ذلك لأن إرادة القبيح قبيحة بالنسبة إلينا ، أما بالنسبة إلى الله سبحانه فليست كذلك ، فإنها قد تكون مقرونة بحكمة تقتضي هنالك ؛ مع أنه سبحانه مالك الأمور على الإطلاق ، قال الله سبحانه : ﴿ و يفعل الله ما يشاء ﴾ ، و قال : ﴿ إن الله يحكم ما يريد ﴾ ، و قال : ﴿ لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون ﴾ ، نعم ! قد يخفي علينا وجه الحسن في بعض أفعاله .

الوجه الثاني والجواب عنه

و أما الوجه الثاني : فقال : ((فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى)) : لأن الكفر و الفسق في الدنيا أكثر من الإيمان و الطاعة ، يعني بأن الأفعال القبيحة لو لم تكن بإرادة الله سبحانه للزم أن يقع في ملكه ما لا يريده ، و هو نقص لا يجوز على الله سبحانه ، فلا يجوز أن يكون في سلطان الله سبحانه من اكتساب العباد ما لا يريده ، و العجب كل العجب !!! لم يفهموا من غوايتهم و غباوتهم أن المعاصي لو كانت واقعة على وفق إرادة عدو الله - إبليس و هي كما لا يخفى - أكثر من الطاعات الجارية على مراد الله سبحانه ، فقد جعلوا من غفلتهم مسيئة إبليس أنفذ من مشيئة الله سبحانه ، و جعلوا من جهلهم رد ملك الجبار إلى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية فضلا عن شاهنشاه عالم . ((وهذا شنيع جدا)) : و أي شناعة أعظم مما يقع مرادا للعبيد و الخدم ، و لا يقع مرادا للسيد ؟! و الظاهر أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية عن عباده فضلا أن الله جل جلاله يلزم منه عجزه و مغلوبيته لوقوع خلافه في حكومته وسلطنته ؛ لما يقولون : إن أكثر أفعال العباد على وفق إرادة عدوه ، و اعتقاد عجزه و مغلوبيته كفر بالاتفاق . قال الأسنوي : التزموا أن الله يريد الشيء و لا يقع ، و يقع الشيء و هو لا يريده ، قال ابن قاسم : و صدور هذه المقالة من عاقل مستبعد ؛ إذ كيف يظن إنسان تخلف مراد الله سبحانه و وقوع مراد الشيطان !!! حتى قال بعضهم : لا شك في كفر معتقد ذلك ، فتأمل .

..... حكي عن عمرو بن عبيد أنه قال : ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة ، فقلت لم لا تسلم فقال : لأن الله تعالى لم يرد إسلامي فإذا أراد إسلامي أسلمت ، فقلت للمجوسي إن الله تعالى يريد إسلامك و لكن الشياطين لا يتركونك ، فقال المجوسي : فأنا كون مع الشريك الأغلب ، و حكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد و عنده الأستاذ أبواسحاق الأسفرائني ، فلما رأى الأستاذ : قال سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال الأستاذ على الفور سبحان من لا يجرى في ملكه إلا ما يشاء . و المعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة و النهي عدم الإرادة فجعلوا إيمان الكافر مراداً و كفره غير مراد . و نحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مراداً و يؤمر به

((حكي عن عمرو بن عبيد)) : أحد عظماء المعتزلة وقُدَّ مائهم ، و كان معروفاً بالزهد و واصل بن عطاء بالفضل و الأدب عندهم . ((أنه قال : ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة ، فقلت : لم لا تسلم ، فقال : لأن الله تعالى لم يرد إسلامي فإذا أراد إسلامي أسلمت ، فقلت للمجوسي : إن الله تعالى يريد إسلامك ؛ و لكن الشياطين لا يتركونك ، فقال المجوسي : فأنا أكون مع الشريك الأغلب)) : و حاصله : إذا وجد الكفر و المعاصي بإرادة الشيطان فتكون أكثر أفعال العباد بإرادته ، فيكون الشيطان شريكاً غالباً في خلق أفعال العباد و إيجادها ، و هو أمر شنيع فيقع سائر الأفعال خيراً أو شراً بإرادة الله سبحانه ، و ينبغي له أن يقول في جوابه : إن الله سبحانه يريد إسلامك باختيارك ، فإذا لم تختره لم يُرده ، فكان التقصير و النقصان واقعاً منك ، فتدبر . ((و حكي أن القاضي عبد الجبار الهمداني)) : أحد علماء المعتزلة

و فقهاء هم . ((دخل على صاحب بن عباد)) : يعني إسماعيل بن عباد المشهور و المدعو بصاحب ، كان من وزراء عضد الدولة أحد ملوك الديلمة . قال البحر الزاخر صاحب الملل و النحل " : و أما رونق علم الكلام فابتدأه من الخلفاء العباسية ، و انتهاؤه من صاحب بن عباد و جماعة من الديلمة ، ((و عنده الاستاذ أبو إسحاق الأسفرائي)) : أحد أئمة أهل السنة و الجماعة . ((فلما رأى)) : يعني القاضي عبد الجبار . ((الأستاذ : قال سبحان من تنزه عن الفحشاء)) : رادا على أهل السنة و الجماعة بأن أهل السنة يصفون الله سبحانه بالفحشاء ، و يقولون : البارئ سبحانه يريد الفحشاء و يخلقها ، و قال الله سبحانه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾ ((فقال الأستاذ على الفور : سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء)) : رادا على المعتزلة يقولون : إن المعاصي و القبائح واقعة بإرادة العباد ، و قال الله سبحانه : ﴿ وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ ، و إطباق الأمة من عهد النبوة على هذه الكلمة - ما شاء الله كان و مالم يشأ لم يكن - فانعقد إجماع السلف على قولنا : فصدور أفعال العباد بإرادة الله سبحانه و حسننها و قبيحها ؛ و غرض الشارح قدس سره من هاتين القضيتين إثبات تعميم إرادة الله سبحانه . و قدرته على جميع الكائنات .

الوجه الثالث والجواب عنه

((و المعتزلة اعتقدوا)) : و من أدلة المعتزلة يقولون . ((أن الأمر يستلزم الإرادة)) : يعني أن الأمر بالشيء يستلزم إرادة ذلك الشيء ؛ ((و النهي عدم الإرادة)) : يعني والنهي عن الشيء يستلزم عدم إرادة ذلك الشيء ؛ ((فجعلوا إيمان الكافر مرادا)) : لأن الله سبحانه أمر العباد بالإيمان ((و كفره غير مراد)) : لعدم أمر الله سبحانه العباد بالكفر ، يقولون : إن الكفر غير مأمور به بالاتفاق ، فلا يكون مرادا ؛ لأن الطلب إما نفس الإرادة ، أو مشروط بالإرادة ، و الإرادة شرط لا ينفك عنه ، و أيا ما كان يتمتع انفكاك الأمر عن الإرادة ، فما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا ، و الكفر

غير مأمور به ، فهو غير مراد ، و احتج المعتزلة مما قالوه : إن الإرادة إنما تتعلق بالمأمور به بأن إرادة القبيح - وهو المنهي عنه - قبيح ، و أن العقاب على ما أريد ظلم ، و أن النهي عما يراد و الأمر بما لا يراد سفيه ، والله سبحانه منزّه عن القبائح ، و رُدّ الأول بأنه لا قبح في إرادة الله القبيح؛ بل هو حسن غاية الأمر أنه يخفي علينا وجه حسنه ، و رد الثاني بالمنع لأنه تفرق في ملكه ، و رُدّ الثالث بأن كلا من الأمر و النهي قد يكون امتحانا هل هو يطيع المأمور أم لا ، و قد سبق منا سابقا أن المعتزلة اختلفت أقوالهم ، فمنهم من قال: إن الأمر عين الإرادة ، و منهم من قال : إن تعلق الإرادة تابع للأمر و هما غيران - و منهم من قال : الإرادة في فعله سبحانه هي العلم به ، و في فعل غيره الأمر به فاحفظ . ((و نحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا و يؤمر به)) : و أجاب عنه بمنع الاستلزام بأن الأمر قد ينفك عن الإرادة فلا يكون الأمر نفس الإرادة ، و لا مشروطا بها ، و ذلك كأمر المخبر ، فإن السلطان لو أنكر ضرب السيد لعبده ، و تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب ، فادعى السيد مخالفة العبد له ، و طلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد ، أمره بمشاهدة السلطان ، فإنه يأمر العبد و لا يريد منه الإتيان بالمأمور به ؛ لأنه لو كان السيد مريدا لإتيان العبد بالمأمور به لكان مريدا عقاب نفسه ، لأن السلطان تواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد أمره ، و العاقل لا يريد عقاب نفسه ، والأول في الجواب أن يقال : لو كان الأمر نفس الإرادة أو مشروطا بها لوقعت المأمورات كلها ، و اللازم باطل ، و أما وجه الملازمة ، فلأن الإرادة صفة مخصصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت ، فمعنى تعلق الإرادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه ، فإذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بوقت حدوثه ، و إذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم يتعلق الإرادة به ، فيلزم من المقدمتين : أنه إذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الإرادة به و يلزم منه أنه إذا تتعلق الإرادة بالشيء وجد ، و على تقدير أن يكون الأمر هو الإرادة أو مشروطا بها يلزم أن يكون المأمور به مرادا موجودا ، و أما وجه بطلان اللازم ؛ فلأن من علم الله سبحانه أن يموت على كفره مأمور بالإيمان و لم يقع والإيمان منه .

..... و قد يكون مراداً و ينهى عنه لحكم و مصالح
يحيط بها علم الله تعالى أولأنه لا يسئل عما يفعل ألا يرى أن
السيد إذا ؟ راد أن يظهر على الحاضر ين عصيان عبده يأمره
بشيء و لا يريد منه ، ، و قد يتمسك من الجانبين بالآيات ، و
باب التاويل مفتوح علي الفريقين .

((و قد يكون مرادا و ينهي عنه لحكم و مصالح يحيط بها علم الله)) : و أما
الحكمة و المصلحة فإنها ثابتة في الأفعال الإلهية ، إذ لا يكون فعله أو تركه إلا
لحكمة ، و لا تكون عاقبة مفعولاته إلا حميدة و حسنة ، و هي إما ظهور كمال
قدرته و قهره و غناه : كما في خلق الشرور ، أو ظهور لطفه و رحمته و رأفته ، كما
في خلق الخيرات .

الوجه الرابع والجواب عنه

و لما استدلل المعتزلة بأن الكفر لو كان بإرادته لما صح أن يعاقب عليه : لأن
العقاب على مايريد يكون ظلما . فأجاب عنه بقوله : ((أو لأنه لا يسئل عما يفعل)) :
بأن له سبحانه أن يتصرف في ملكه بما يشاء ، فلا يكون ظلما بذلك ، ((ولا يرى أن
السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضر ين عصيان عبده ، يأمره بالشيء و لا يريد منه)) :
توضيح الوجه الأول : ألا ترى أن السيد قد يأمر العبد بما لا يريد بحضرة من لاهمه في
ضرب عبده بمخالفته ، و هو لا يريد في هذه الحالة المأمور به ليظهر لمن لاهمه صدقه ،
أو إذا قصد امتحانه : هل يعصي أو يطيع ، و به يظهر أن ما أورده المعتزلة بأن الأمر
إما نفس الإرادة أو مشروط بالإرادة ، ليس بوارد ، فإن العاقل قد يطلب ما يكرمه ،
فالسيد يجوز له أن يطلب من العبد المأمور به ، و لا يريد وقوعه ، و قد استدلل
المعتزلة لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره ، و اللازم باطل : لأن الكافر
عاص بكفره ، و بيان الملازمة أن الطاعة تحصيل مراد المطاع ، فإذا كان الكفر مرادا

كان الكافر بكفره حصل مراد الله سبحانه ، فيكون مطيعا بكفره ، وُرد بأن الطاعة موافقة الأمر ، والأمر غير إرادة ، فالطاعة تحصيل المأمور به لا تحصيل المراد ، وقد يستدل بقوله سبحانه : ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ والرضاء هو الإرادة ، فلو كان الكفر مرادا لكان الله سبحانه راضياً به ، والتألي باطل ، وُرد بأن الرضاء من الله سبحانه ليس نفس إرادة الفعل ؛ بل الرضاء من الله سبحانه هو إرادة الثواب على الفعل ، أو ترك الاعتراض ، ولا يلزم من انتفاء إرادة الثواب على الفعل أو انتفاء ترك الاعتراض عليه ، انتفاء إرادة الفعل .

قد تمسك أهل السنة والمعتزلة بالآيات القرآنية

((وقد يتمسك من الجانبين)) : من أهل السنة والمعتزلة ((بالآيات)) : واحتج أهل السنة بقوله سبحانه : ﴿ إن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا ﴾ ، و قوله : ﴿ فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ ، وقوله : ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ ونظائرها ومعناها ، لكنه سبحانه شاء هداية بعض وإضلال بعض ، وقوله سبحانه : ﴿ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ﴾ وهم قد شاؤوا المعاصي وفاقا ، فكانت بمشيئته بهذا النص . وللمعتزلة عن استدلالنا بهذه النصوص أجوبة سوفسطائية ليست واردة علينا لفسادها ، وعمدتهم القصوى منها حمل المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القصر والإلجاء ، وليس بشيء ؛ لأنه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه ، ولأهل السنة في الاستدلال على أن إرادته سبحانه متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ، إطباق الأمة من عهد النبوة على هذه المقدمة : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فانعقد إجماع السلف على قول أهل السنة ، وقالوا أولا في التمسك بما زعموه قوله سبحانه : ﴿ وما الله يريد ظلما للعباد ﴾ ، وقوله : ﴿ وما الله يريد ظلما للعالمين ﴾ ، وثانيا بقوله سبحانه : ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ ، وقوله : ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ ، وثالثا بقوله سبحانه : ﴿ إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾ ، و رابعا بقوله سبحانه : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ ، دل على أنه

سبحانه أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية . أما الجواب عن تمسكهم بقوله سبحانه : ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾ وما بمعناه ، فهو أنه سبحانه نفي إرادة ظلمه لعباده ، وهو لا يستلزم نفي إرادته ظلم العباد أنفسهم ، فليس المنفي في الآية إرادة ظلم بعضهم بعضاً ، فإنه كائن . و مراد . وأما الجواب عن تمسكهم بقوله سبحانه : ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ ، وقوله : ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ ، فهو أنه لا تلازم بين الرضاء والمحبة ؛ وبين الإرادة ، إذ قد يريد الواحد منا ما يكرمه قد سبق آنفاً ، وأيضاً فالرضاء ترك الاعتراض على الشيء لأرادة وقوعه ، والمحبة إرادة خاصة . وهي ما لا يتبعها تبعه ومؤاخذه ، والإرادة أعم ، فهي منفكة عنها فيما إذا تعلق بها يتبعه تبعه ومؤاخذه . وأما الجواب عن تمسكهم بقوله سبحانه : ﴿ إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾ ، فهو أنه لا تلازم بين الأمر والإرادة : إذ قد يأمر الأمر بما لا يريده : كالمعذر لمن لأمه في ضرب عبده بمخالفته . و محصله : أن التمسك بهذه الآية و نظائرها بناء على تلازم الإرادة و الأمر والمحبة و الرضاء عندهم ، فلا يتعلق واحد منها بدون تعلق سائرهما : بل لا تغائر بينها ، إذ هي بمعنى واحد عندهم ، وأهل السنة و الجماعة لا يقولون به لتصريحهم بأن الكفر مراد له ، وأنه لا يحبه ولا يرضاه ، وأن المشيئة و الإرادة غير المحبة و الرضاء ، و أن الرضاء ترك الاعتراض ، و المحبة إرادة خاصة كما بيناه . و أما الجواب عن تمسكهم بقوله سبحانه : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ فالجواب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مراداً ؛ بل معنى الآية : إلا لتأمرهم بالعبادة ، و لئن سلم ، فلا نسلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا و الجنون ، و العام إذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملاً في بقية أفرادها ، فلا يصلح دليلاً عندهم ، فليخرج من مات على الكفر ، و يدل عليه قوله سبحانه : ﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن و الإنس ﴾ ، و التحقيق : أن الحصر إضافي ، و المقصود به أنه خلقهم لعبادته لا ليعود إليه سبحانه منهم نفع ، وليس حصراً حقيقياً كما فهموه وزعموه .

..... و للعباد أفعال اختيارية يثابون بها إن كانت طاعة ويعاقبون عليها إن كانت معصية ، لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلا ، و أن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها و لا قصد ولا اختيار ؛

و للعباد أفعال اختيارية عند أهل السنة

((و للعباد أفعال اختيارية يثابون بها)) : يعني بالأفعال الاختيارية . ((إن كانت طاعة . ويعاقبون بها)) : يعني على الأفعال الاختيارية ((إن كانت معصية)) ، قال أهل السنة و الجماعة : للخلق أفعال بها صاروا مطيعين و عصاة ، و جعلوها مخلوقة لله سبحانه ، و الحق سبحانه يخلق المخلوقات لا خالق لها سواه و لا مبدع غيره . ((لا كما زعمت الجبرية)) : و رئيسهم جهم بن صفوان الترمذي أنه لا فعل للعبد ((أصلا)) : أنه ليس للعبد اختيار في أفعاله و لا تأثير فيها أصلا لا حقيقة و لا مجازا ، ((و أن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها و لا قصد ولا اختيار)) .

الجبرية قالوا: الإنسان مجبور في أفعاله

قال جهم صاحب " المقالة " : إن الإنسان ليس يقدر على شيء و لا يوصف بالاستطاعة ، و إنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له و لا إرادة و لا اختيار ، و إنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، و ينسب إليه الأفعال مجازا ، كما ينسب إلى الجمادات : كما يقال : أثمرت الشجرة ، و جرى الماء ، و تحرك الحجر ، و طلعت الشمس و غربت ، و تغيمت السماء و أمطرت ، و أزمزت الأرض و أنبتت إلى غير ذلك ، و الثواب و العقاب جبر ، كما أن الأفعال جبر ، قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا ، هذه الجبرية الخالصة التي

لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل اصلا - فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا في الفعل ، وسمى ذلك كسبا ، فليس بجبري قطعاً .

زعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها

و زعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها ، لا تعلق لها بخلق الباري سبحانه : حتى قالت المزدارية : من قال : إن أعمال العباد مخلوقة لله سبحانه ، فهو كافر .

هذان المذهبان متفرعان على مقدمة كاذبة، وهي: دخول مقدور واحد

تحت قدرة القادرين

وأما تفرع هذان المذهبان أعني مذهب الاعتزال والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة : وهي أن دخول مقدور واحد تحت قدرة القادرين ، محال اعتباراً بالشامد . فقال الجبرية لا قدرة للعبد على الاختراع ، فيكون مخترعها الله سبحانه ضرورة ، وقالت المعتزلة : قدرة العبد على الأفعال ثابتة ضرورة الأمر بها ، والأمر للعاجز محال ، فانتفت قدرة الباري سبحانه عنها ضرورة .

مذهب أهل السنة بين الإفراط والتفريط

و إن شئت - قلت: إن أهل السنة بين قوم أفرطوا وقوم فرطوا ، فقولنا : بين قوم أفرطوا ، نعني بهم الجبرية الذين يتجاوزون عن الأوسط إلى طرف الإفراط ، فيجعلون وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية فقط ، من غير مقارنة لقدرة حادثة ، وقولنا : وقوم فرطوا ، نعني بهم القدرية المعتزلة الذين يتجاوزون عن الحد الأوسط إلى طرف التفريط ، فيجعلون وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة وتولداً .

..... وهذا باطل ؛ لأننا نفرق بالضرورة بين حركة البطش و حركة الارتعاش و نعلم أن الأول باختياره دون الثاني ، ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما صح تكليفه و لا يترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله و لا إسناد الأفعال التي تقتضى ساقية القصد و الاختيار إليه على سبيل الحقيقة مثل صلّى و كتب و صام بخلاف مثل طال الغلام و أسود لونه، و النصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى : ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾ و قوله تعالى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ ، إلى غير ذلك . فان قيل : بعد تعميم علم الله تعالى و ارادته الجبر لازم قطعاً ؛ لأنهما إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ، و لا اختيار مع الوجوب و الا متناع - قلنا : يعلم و يريد أن العبد يفعل و يتركه باختياره فلا إشكال

الرد على الجبرية

((وهذا)) : و ما قالت الجبرية : لا فعل للعبد حقيقة و لا مجازاً ، و أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله سبحانه ، و هي كلها اضطرارية مثل حركات العروق النابضة ، و إضافتها إلى الخلق مجاز ، و هي على حسب ما يضاف الشيء إلى محله دون ما يضاف إلى محصله ، فقولنا : ضرب زيد وذهب عمرو بمنزلة قولنا : طال الغلام و ابيض الشعر . ((باطل)) : بأن ذلك يؤدي إلى إسقاط الرجاء و الخوف عن العبد ، فيكون هو والبهائم سواء ، و إنا نجد تفرقة بين ما نباشره من الأفعال ، و بين مانحسه من الجمادات ، فظهر أن لنا في أفعالنا اختياراً .

استدلال أهل السنة بوجوه عقلية

واحتج أهل السنة و الجماعة على بطلانه بوجوه عقلية و بوجوه سمعية ، أما

الوجوه العقلية : فمنها : ((لأننا نفرق بالضرورة بين حركة البطش و حركة الارتعاش)) : نحن ندرك تفرقة ضرورية بطريق الوجدان بين الحركة المقدورة لنا - و هي الاختيارية - مثل حركة البطش ؛ فإنها تحدث باختيارنا وإرادتنا وقصدنا ، و بين الدعوة الضرورية التي تصدر دون اختيار منا . ((ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني)) : فلو لم يكن للعبد اختيار وقدرة وإرادة في البطش ، لم يكن فرق ، وهذا باطل بضرورة العقل . و منها : ((ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا)) : يعني لا اختياريًا ولا غير اختياري ((لما صح تكليفه)) : بأنه لو كان الكل بخلق الله سبحانه بطلت قاعدة التكليف المتفق عليها :- وهي أن ما وقع به التكليف يكون إختياريًا ، فيجب أن لا يكلفه الله سبحانه بشيء من الأوامر والنواهي . و منها : ((ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله)) : ، ولم يدروا أن ذلك إسقاط استحقاق الثواب والعقاب عن العباد ؛ لأنهما لا يكونان إلا على أفعالهم ، وإذ لم يكن لهم الاختيار فيهما لا يصح إسنادهما إليهم ، ولا يستحقون ثوابا ولا عقابا عليها . و منها : ((ولا إسناد الأفعال التي يقتضي سابقة قصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة مثل صلى و كتب و صام)) : مما تجزم بالبداية أنه لا تحقق له بدون قصد والإرادة والاختيار .

استدلال اهل السنة بوجوه سمعية

((بخلاف مثل طال الغلام و اسود لونه)) : فإن كل واحد من " طال و اسود " لا يقتضي سابقة قصد والاختيار ؛ فإنهما من الأفعال الغير الاختيارية ((و النصوص القطعية)) : و أما الوجوه السمعية . ((انتفي ذلك)) : تبطل مذهب الجهمية الملاحدة ((كقوله)) : فمنها قوله سبحانه : ((جزاء بما كانوا يعملون)) : فالآية تدل على إسناد العمل إلى العباد وترتب الجزاء على أعمالهم ، وثبت من هذا دفع قولهم : لا فعل للعبد أصلا . ((وقوله تعالى)) : و منها قوله سبحانه : ((فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر)) : فالآية تدل على أن الإيمان و

الكفر بمشيئة العباد و قصدهم و إرادتهم . ((إلى غير ذلك)) : منها قوله سبحانه : ﴿ و افعلوا الخير ﴾ ، و قوله : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ﴾ ، و قوله : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ و قوله : ﴿ جزاء بما كسبا ﴾ ، مع ما تقدم من آيات القرآنية . فتحقق من هذه الوجوه العقلية اليقينية و الوجوه السمعية القطعية أن الجبرية قد خالفوا النصوص و المحسوس و العقول ، إذ قالوا : إن الإنسان كالريشة المعلقة في الهواء يصرفها حيث اتجهه ضرورة أنه لا اختيار له في فعله ، و ليس لهم شبهة إلا ما يفيد ظواهر بعض النصوص : من شمول قدرة الله سبحانه و مشيئته ، و لم يفهموا أن ذلك يوجب بطلان التكاليف الشرعية و إسقاطها ، فوجب تأويل تلك النصوص لذلك ، و لتكون مطابقة لظواهر النصوص الأخرى و لضرورة العقل و الحس ، فافهم .

شبهة عقلية من جانب الجبرية والجواب عنها

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب الجبرية و منشأها ، قوله : و المقصود تعميم إرادة الله سبحانه ، قالت الجبرية : ((بعد تعميم علم الله و إرادته الجبر لازم قطعاً لأتهما)) : يعني علم الله سبحانه وإرادته ((إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب)) : يعني يجب الفعل ((أو بعدمه)) : يعني عدم الفعل ((فيمتنع)) : يعني يمتنع الفعل ((ولا اختيار مع الوجوب والامتناع)) : حاصل الشبهة أن أهل السنة علقوا علم الله سبحانه وإرادته بجميع الممكنات ، فهي إذاً واجبة الوقوع أو العدم ، لأنهما إن تعلقا بوجودهما وجب و إلا امتنع : لاستحالة أن لا تقع على وفق علمه وإرادته ((قلنا : يعلم يريد أن العبد يفعله ويتركه باختياره فلا إشكال)) : و أجاب عنه بالمنع ، لأن الله سبحانه يعلم و يريد أن العبد يفعل أو يترك باختياره لا قهراً عنه ، و إرادة الله سبحانه و علمه تابعان للمعلوم ، و المراد الذي يفعله العبد باختياره ، فلا ينافيان الاختيار بحال من الأحوال .

..... فان قيل : فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً ، وهذا ينافي الاختيار . قلنا : إنه ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافٍ له ، و أيضاً منقوض بأفعال الباري . فإن قيل : لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإرادة . و قد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها ، و معلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين؟ قلنا : لا كلام في قوة هذا الكلام و متانته ! إلا انه لما ثبت بالبرهان أن الخائق هو الله تعالى . و بالضرورة أن لقدرة العبد و إرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجاجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله خالق والعبد كاسب

الاعتراض على جواب الشبهة السابقة

((فإن قيل)) : ناش عن جواب الشبهة السابقة ((فيكون فعله الاختياري واجبا أو ممتنعا)) : و حاصله : إذا أراد الله سبحانه أن العبد يفعله باختياره ، و علم ذلك ، يكون الفعل الاختياري للعبد واجبا ، و إذا أراد أن يتركه باختياره ، و علم ذلك ، يكون ممتنعا ((وهذا)) : يعني كون الفعل الاختياري واجبا أو ممتنعا . ((ينافي الاختيار)) : يعني اختيار العبد . ((قلنا)) : في الجواب . ((إنه ممنوع)) : يعني منافات هذا الوجوب و الامتناع للاختيار ممنوع ؛ ((فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار و لا منافى له)) : لأن المنافى للاختيار - هو الوجوب - بدون الاختيار ، فيجوز أن يكون الفعل الصادر عن الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار . و تحقيقه : أن الاختيار إنما

ينافيهما إذا لم يقتضياه ، و مهنا اقتضاء من علمه و إرادته لاختياره ، فهما يحققانه لا أنهما ينفيانه ، قال بعض الأفاضل : أما الجواب بأن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار ، فمدفوع بأن ذلك مسلم إذا لم يكن الوجوب من الخارج ؛ بل يكون الفاعل هو الذي حتم الفعل على نفسه ، وما مهنا ليس من هذا ؛ لأن وجوب أفعال العباد يكون من جهة إرادة الله سبحانه وعلمه ، و أجيب عنه بأن العلم تابع للمعلوم ، فلا تأثير له في وجوده فضلا عن وجوبه و سلب القدرة منه فلا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا و سلب القدرة و الاختيار عن فاعله ، فتأمل .

شبهة عقلية من جانب الجبرية

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب الجبرية : ((لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار . إلا كونه موحدا لأفعاله بالقصد و الإرادة ، و قد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال و إيجادها ، و معلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين)) : لأن كل واحدة من القدرتين لا تخلو إما أن تكون كافية في حصول ذلك المقدور ، أو لا تكون كافية ، فعلى الوجه الأول وجب الاستغناء عن القدرة الثانية ، و على الوجه الثاني لا تكون القدرة علة مستقلة ، و المفروض خلافه .

الجواب على شبهة الجبرية

((قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام)) : يعني هذه الشبهة العقلية ((و متانته)) : يعني إتقانه و استحكامه ((إلا أنه لما ثبت بالبرهان)) : يعني بالبراهين العقلية اليقينية ((الحجج النقلية القاطعة)) (أن الخالق هو الله تعالى) : و به نعتقد و نؤمن به ((وبالضرورة)) : و ثبت و حقق بالبداية ((أن لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجاجنا في التفصي)) : يعني في النجاة والخلاص . ((عن هذا المضيق)) : و هو توارد القدرتين المستقلتين على

مقدور واحد شخصي ((إلى القول بأن الله خالق والعبد كاسب)) : وذلك لأن أهل السنة و الجماعة لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله و نباشره من الأفعال الاختيارية الإرادية و بين ما نحسه من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور و اختيار ، فإنهم علموا بالبداهة أن المدخل في الأول دون الثاني ، و منعهم البرهان الدال على أن الله سبحانه خالق كل شيء عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد مطلقا ، جمعوا بين أمرين ، و قالوا : الأفعال واقعة بقدرة الله سبحانه و كسب العبد على معنى أن الله سبحانه أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة ، يخلق الله سبحانه فعل الطاعة فيه ، و إذا صمم العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه ، و على هذا يكون العبد كالموجد لفعله . وإن لم يكن موجدا - و جاز إضافة الفعل إلى العبد ، و صح التكليف و المدح و الذم و الوعد و الوعيد ، و إن لم يقولوا بالكسب لزم أحد الأمرين : إما القول بالاعتزال ، و إما القول بالجبر ، و كلاهما ظاهر البطلان . بيان الملازمة : أن صدور الأفعال لا يخلو إما أن يكون بقدرة العبد و إرادته أولا ، و على الأول يلزم الاعتزال ، و على الثاني الجبر ، و الصراط المستقيم هو التوسط بين طرفي الإفراط و التفريط ، و هو القول بأن الأفعال مخلوقة لله سبحانه مكتسبة للعبد ، فكما لا تنسب الأفعال إلى العبد من جهة الإيجاد و الخلق ، كذلك لا تنسب إلى الله سبحانه من جهة الكسب ، قال الله سبحانه : ﴿ هو الخلاق العليم ﴾ ، و قوله : ﴿ خالق كل شيء ﴾ ، و قوله : ﴿ و خلق كل شيء ﴾ فنسب الخلق إلى ذاته الرفيعة . و قال سبحانه : ﴿ لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ﴾ ، و قوله سبحانه : ﴿ و لا تكسب كل نفس إلا عليها ﴾ أثبت الكسب للعبد بأن العبد إذا صمم عزمه و قصده ، فالله سبحانه يخلق الفعل عنده ، و العزم أيضًا فعل يكون واقعا بقدرة الله سبحانه ، فلا يكون للعبد في الفعل مدخل على سبيل التأثير - و إن كان له مدخل على سبيل الكسب - و كون العبد مسخرا تحت قضاء الله سبحانه و قدره لا ينافي قدرته و اختياره ، و هذا غاية ما يمكن في تقرير مذهب أهل السنة و الجماعة .

..... و تحقيقه : أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، و إيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق . و المقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد و مقدور العبد بجهة الكسب ، و هذا القدر من المعنى ضروري ، و إن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار . و لهم في الفرق بينهما عبارات مثل أن الكسب واقع بألة والخلق لا بألة و الكسب مقدور وقع في محل قدرته و الخلق لا في محل قدرته ، و الكسب لا يصح انفراد القادر به و الخلق يصح . فإن قيل فقد اثبتتم ما نسبتم إلى المعتزلة من اثبات الشراكة . قلنا الشراكة أن يجتمع اثنان على شيء و يتفرد كل منهما بما هو

العبد كاسب والله خالق

((و تحقيقه)) : يعني أن الله سبحانه خالق ، و العبد كاسب ، ((إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، و إيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك ، خلق)) ((و المقدور الواحد)) : يعني الفعل الواحد ((داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد و مقدور العبد بجهة الكسب)) : فلا يلزم المحال ، وإنما يلزم المحال إذ تعلق به القدرتان من وجه واحد ، أما إذا كان الفعل مضافا إلى قادرين من وجهين مختلفين فلا استحالة فيه ، وذلك أن تعلق القدرة القديمة من وجه الإيجاد ، و تعلق القدرة الحادثة من وجه الاكتساب ، و هذا غير محال - . و لقائل أن يقول : لو جاز ذلك لجاز أن يقع الوجهان في حالتين : يعني يقع الوجود بإيجاد القدرة

القديمة في حالة ، و يقع الحدوث باكتساب القدرة الحادثة في حالة ثانية ، و هو محال ، إذ حدوثه قد حصل بالقدرة القديمة ؛ فكيف يقال : تعلق القدرة الحادثة به بعد وجوده ، و لو وقع الفعل بقدرة ممتزجة من القديم والحادث ؛ حتى يصلح للإيجاد والإكتساب ، كان من أمحل المحال ، فتفكر هل الله سبحانه يحدث بعد ذلك أمرا . ((وهذا القدر)) : يعني أن الله سبحانه خالق و العبد كاسب . ((من المعنى)) : المطلوب مهنا في دفع هذا المضيق ، و هو أن أعمال كل من هتين القدرتين فيما يليق به بحسب الوسع ، ((ضروري)) : يعني لابد منه و إلا فيمتنع إعمال قدرة العبد و اختياره بالكلية ؛ كما يمتنع القول بعدم تأثير قدرته و إرادته سبحانه في وجود فعل العبد فتعين كون ما ذكر ضروريا . ((و إن لم نقدر على أزيد من ذلك)) : يعني إن ما قررناه في ذلك أقصى ما في الوسع عند التحقيق ، و أحسن ما في الباب من تحرير الفرق بين الخلق والكسب ((في تلخيص العبارة المفصحة)) : يعني المظهرة الموضحة ((عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار)) :

قال أهل التحقيق: لا جبر ولا قدر ولكن أمر بين الأمرين

قال أهل التحقيق في هذا المقام : لا جبر ولا قدر ولكن أمر بين الأمرين ، فهذا هو الصواب و الحق ، و تحقيقه أن الله سبحانه يوجد القدرة و الإرادة في العبد ، و يجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل لا بأن يكون للقدرة و الإرادة لذاتهما مدخل في الفعل ، بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله سبحانه إياهما على هذا الوجه ، ثم يقع الفعل بهما ، فإن جميع المخلوقات يخلق الله سبحانه بعضها بلا واسطة و بعضها بواسطة و أسباب ؛ لا بأن يكون الوسائط و الأسباب لذاتها اقتضت أن يكون لها مدخل في وجود المسببات ؛ بل بأن خلقها الله سبحانه في العبد ، و جعلها بحيث لها مدخل في الفعل ، و الراجح أن يسلك في هذا المقام طريقة السلف و يترك المناظرة فيه ، و يفوض علمه إلى الله سبحانه ؛ لأنه بحسب الغالب تؤدي المناظرة إلى رفع الأمر

و النهي ، و الشرك بالله سبحانه . و الأول كما ترى ، و الثاني كما لا يخفى . و القول بالكسب صعب دقيق ، و لذلك يضرب به المثل ، فيقال : هذا أدق من كسب الأشعري و لذا قيل فيه :

يقول و قدرأى جسي كخصر له شبه لما بي بالسويه
فقلت هما من الموجود لكن كوجدان اكتساب الأشعرية

الفرق بين الخلق والكسب عند المتكلمين

((و لهم)) : يعني وللمتكلمين . ((في الفرق بينهما)) : بين الخلق و الكسب . عبارات تعريفات و تفسيرات - منها - ((مثل أن الكسب واقع بألة و الخلق لا بألة)) : - و منها - ((و الكسب مقدور وقع في محل قدرته)) : يعني تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير ، و هو الذي يعول عليه في تفسيره ، إذ هي الجاري على القواعد العقلية - منها - ((والكسب لا يصح انفراد القادر به)) : يعني لا يكون بمجرد الكسب الفعل موجودا ؛ بل لابد من انضمام القدرة و الخلق إليه ((و الخلق يصح)) : و ذلك لأن الله سبحانه يخلق ما شاء من غير احتياج إلى كسب العبد .

الاعتراض من الجبرية والجواب

((فإن قيل الخ)) : شبهة عقلية من جانب الجبرية الملاحدة ، و منشأها قوله: "بأن الله خالق و العبد كاسب" ، قالوا : لو كان للعباد إرادة و اختيار في أفعالهم وجب إثبات الشركة بين الله سبحانه و بين العباد ، و هذا ما أوردتم على المعتزلة . ((قلنا : إن الشركة أن يجتمع اثنان على شيء ، و ينفرد كل واحد منهما بما هو))

..... له دون الآخر كشركاء القرية و المحلة ، وكما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله و الصانع خالقا لسائر الأعراض و الأجسام ، بخلاف ما أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق و للعباد بجهة ثبوت التصرف ، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق و إلى العبد بجهة الكسب . فإن قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه ؟ قلنا : لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا إلا وله عاقبة حميده إن لم نطلع عليها فجز منا بأننا ما نستقبحه من الأفعال قد يكون له فيها حكم و مصالح ، كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة ، بخلاف الكاسب فإنه قد يفعل الحسن و قد يفعل القبيح ، فجعلنا كسبه للقبيح فجعلنا مع ورد النهى عنه قبيحا سفها موجبا لا استحقاق الذم والعقاب والحسن منها أى من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الأجل . والأحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقا للذم،

له دون الآخر)) : بحيث أن يكون لكل واحد منهما حصة معينة لا يشاركه فيها الآخر . ((كشركاء القرية و المحلة)) : هذا يعرفه الخاصة والعامة . ((وكما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله ، والصانع خالقا لسائر الأعراض والأجسام)) : على مذهب المعتزلة . ((و بخلاف ما)) : يعني وهذه الشركة بخلاف ما : ((إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين : يعني مختلفتين .)) كالأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة

التخليق ، وللعباد بجهة ثبوت التصرف)) : وهذا يعرفه الخاصة والعامة . ((و
كفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق و إلى العباد بجهة الكسب)) : على
مذهب أهل السنة والجماعة .

الاعتراض والجواب

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب القدرية والجبرية ، قالوا : إذا كان
العبد كاسباً والله سبحانه خالقاً ، ((فكيف كان كسب القبيح قبيحاً سفهاً موجباً
لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا)) : إنما لم يكن كذلك ، ((لأنه قد
ثبت أن الخالق)) : يعني الباري سبحانه . ((حكيم)) : يعني أتقن الأشياء كلها ،
كيف لا !! وهو خالقها وصانعها ، ((لا يخلق شيئاً إلا وله عاقبة حميدة : وإن
لم نطلع عليها)) : يعني على العاقبة الحميدة ، ولأن الخالق يتصرف في ملكه
كيف شاء فلا يقبح منه شئ بخلاف الكاسب ، ((فجزمنا)) : يعني علمنا علماً
يقينياً جازماً ((بأن ما نستقبحه من الأفعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما
في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المولدة)) : كالحيات والعقارب والسموم و
السباع وغيرها ، ((بخلاف الكاسب فإنه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح)) :
وذلك لعدم تمام الشعور والعثور على العواقب : ((فجعلنا كسبه للقبيح مع
ورود النهي عنه قبيحاً ، وسفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب)) .

أفعال العباد على نوعين : الحسن ، والقبيح وتعريفهما

و لما كان أفعال العباد على نوعين : منها الحسن ، ومنها القبيح . فقال
المصنف : ((والحسن منها : أي من أفعال العباد ، وهو ما يكون متعلق المدح في
العاجل)) : يعني في الدنيا ((والثواب في الآجل)) : يعني في الآخرة ، قال قدس الله
سره : ((والأحسن أن يفسر)) : يعني والأولى في تعريف الحسن ((بما لا يكون متعلقاً
للذم)) .

..... والعقاب ، ويشمل المباح برضاء الله تعالى أي بإرادته من غير اعتراض ، و القبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الأجل ليس برضاه لما عليه من الاعتراض ؛ قال الله تعالى : ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ يعني أن الإرادة والمشئنة والتقرير يتعلق بالكل بالكل والرضاء والمجبة ، والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح

((والعقاب ليشمل المباح)) : وذلك فإن ما لا يكون متعلق الذم والعقاب أعم من أن يكون متعلق المدح والثواب - كما في المأمورات - أو لا يكون كذلك - كما في سائر الأفعال المباحة - كالأكل والشرب وغيرهما ، فيكون تعريف الحسن جامعا بخلاف تعريف المشهور عند الجمهور ؛ فإنه لا يشمل المباح ، ولا يكون جامعا ((برضاء الله تعالى)) : لقوله سبحانه في حق المؤمنين : ﴿ رضي الله عنهم ورضوا عنه ﴾ ، قال روح الله روحه - ((أي بإرادته)) : إشارة إلى اختيار مذهب الأشاعرة ، اختلفوا في أن صفة الإرادة هل فيها المحبة والرضاء أم لا ، ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه لا محبة في صفة الإرادة ، وإن الإرادة لا تستلزم الرضاء والمحبة ؛ بل الإرادة أعم منهما ، صرح به القاضي في " إشارات " ، وأشار إليه في " العمدية والتمهيد " للإمام النسفي ، وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن المحبة بمعنى الإرادة ، وكذلك الرضاء ، نص بذلك إمام الحرمين في " الإرشاد " ، وقال الأملدي في " الأبرار " : ذهب الجمهور منا إلى أن المحبة والرضاء والإرادة بمعنى واحد ، نص عليه القاضي في " إشارات " واجتج مشايخ الحنفية بقوله سبحانه : ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ ، وبقوله : ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ ، دلت الآيتان على أن الكفر والفساد ليسا برضائه ومحبه ، وقد ثبت أن الكل بإرادته سبحانه ،

فثبت أن الإرادة لا تستلزم الرضاء والمحبة ، واجتج مشايخ الأشاعرة بأنه لا يراد إلا ما يكون مرضيا ومحبوبا ، ومعنى قوله سبحانه : ﴿ لا يرضى لعباده الكفر ﴾ لا يرضى الكفر ديناً . والجواب عنه : أن تعلق الإرادة بالمحبوب والمرضي إنما هو بالغلبة لا باللزوم ((من غير اعتراض)) : يعني من الله سبحانه . ((والقبيح منها)) : يعني من أفعال العباد . ((هو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضائه لماعليه من الاعتراض)) : قال الباري سبحانه : ((ولا يرضى لعباده الكفر)) : واصله : أن الحسن من أفعال العباد هو ما يكون متعلق المدحة في الدنيا ، والمثوبة في العقبي ، برضاء الله سبحانه وإرادته وقضائه ، والقبيح منها هو ما يكون متعلق المذمة في العاجل ، والعقوبة في الآجل ، ليس برضائه ؛ بل بإرادته وقضائه ، ((يعني أن الإرادة والمشئنة والتقدير يتعلق بالكل)) : يعني بالحسن من الأفعال والقبيح منها ، ((و الرضاء والمحبة و الامر يتعلق بالحسن)) : من أفعال العباد . ((دون القبيح)) : من أفعال العباد ؛ حيث أمرهم بالإيمان مع تقرر علمه سبحانه بأنهم يموتون على الكفر - وباللّٰه التوفيق - ومنه الوصول إلى التحق .

الاستطاعة على نوعين : الأول : سلامة الآلات وصحة الأسباب .

الثاني : عرض يخلقه الله في الحيوان

أقول توطئة وتمهيداً :

والاستطاعة على نوعين : النوع الأول : سلامة الأسباب وصحة الآلات ، قال في " الكفاية " : والمعنى من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية . وإن تكون بحالة يصح الفعل بها عادة . ولا خلاف في أنها سابقة على الفعل ، و شرط صحة التكليف . والنوع الثاني : وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الحيوان يفعل به الأفعاله الاختيارية ؛ وهي علة للفعل . والدليل على وجود الاستطاعتين هو

قوله سبحانه : ﴿ فَمَنْ لَمْ يَسْطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِينَ مَسْكِينًا ﴾ ، و المراد منه استطاعة الأسباب و الآلات إذ لا يتصور وجود قدرة أداء الصوم من قبل شروع في أدائه ، و يستحيل بقاء القدرة التي كانت موجودة عند الصوم إلى شهرين ، فدل أنه أراد به استطاعة سلامة الأسباب و صحة الآلات ، و قوله سبحانه : ﴿ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً ﴾ ، و المراد به استطاعة الآلات ، و قوله سبحانه : ﴿ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ ، و المراد الزاد و الراحلة . و أمّا دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة فقولُه سبحانه : ﴿ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَ مَا كَانُوا يَبْصُرُونَ ﴾ ، و المراد منه نفي حقيقة القدرة ، لانفي الأسباب و الآلات : لأنها ثابتة ، و إنما المنفي عنه حقيقة القدرة . و تحقيقه : أنه ذكر ذلك على جهة الذم لهم ، و الذم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب و صحة الآلات ، لا بانعدام سلامة الأسباب و الآلات ، لأن انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن بصنعه ، بل هم في ذلك مجبورون ، فأما انتفاء حقيقة القدرة فموجب ذمهم ؛ لأن انعدامها مع سلامة الأسباب و صحة الآلات ، كان بصنعه لإشتغاله بضد ما أمر به ، يحققه أنه خص بنفي هذه الاستطاعة الكافر ، وانتفاء تلك الاستطاعة يستوى فيه المسلم و الكافر ، و إنما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة . و الدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليه السلام : ﴿ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ ، و المراد منه حقيقة قدرة البصر لأسباب البصر و الآلات ، فإن تلك ثابتة . ألا ترى أنه عاتبه على ذلك ، و لا يلام إنسان على آلات الفعل وأسبابه ، إنما يلام من انتفي منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به ، و أجمع القائلون بالاستطاعة المثبتون للعبد الأفعال على أن الاستطاعة الأولى تتقدم الفعل ، فإن اليد السليمة و الرجل الصحيحة تتقدمان البطش و المشي ، و الزاد و الراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج ، فأما الاستطاعة الثانية فقد اختلّفا في جواز تقديمها على الفعل ، فقال المصنف :

..... و الاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة ، و هي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل : إشارة إلى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الختارية : و هي علة للفعل . و الجمهور على انها شرط لأداء الفعل لا علة . و بالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب و الآلات ، فإن قصد فعل الخير خلق الله قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب ، و إن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر ، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ، و لهذا ذم الكافرون بانهم لا يستطيعون السمع

قال أهل السنة والنجارية: الاستطاعة تكون مع الفعل وقالت المعتزلة و

أكثر الكرامية: هي سابقة على الفعل

((والاستطاعة)) : الاستطاعة والقوة والطاقة والوسع متقاربة المعاني ، أنهم يريدون بكلها شيئاً واحداً ، إذا أضافوها إلى العباد و يجعلونها في عرفهم بمنزلة الأسماء المترادفة : كالأسد والليث و أشباه ذلك ، ((مع الفعل)) : ، قال أهل السنة : الاستطاعة ثابتة للعباد في الأفعال الاختيارية خلافا للجبرية الجهمية ، قالوا : العبد مجبور على خلق الله سبحانه مثل الجمادات ، و قد سبقنا الأدلة من الجانبين ، و قال أهل السنة والنجارية من المعتزلة القدرية : الاستطاعة تكون مع الفعل معية زمانية - و إن تقدمت عليها بالذات - ((خلافا للمعتزلة)) : و قالت المعتزلة و أكثر الكرامية : هي سابقة على الفعل . و هي : يعني الاستطاعة . ((حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل)) : يعني فعل العبد . ((إشارة إلى ما ذكره صاحب التبصرة)) : الشيخ أبو المعين النسفي أحد كبار الحنفية ((من أنها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية و هي علتها للفعل)) :

علة عادية للفعل ، جرت عادة الله سبحانه بأن يخلق الفعل ، و يترتب على ذلك العرض الذي خلقه في الحيوان لاعلة مؤثرة للفعل ، إذ لا يمتنع أن يخلق الله سبحانه من غير خلقه الاستطاعة : ((و الجمهور على أنها شرط لأداء الفعل)) : يعني شرط عادي لاشتراط حقيقي ، و الظاهر قول تبصرة الأدلة : لأن الفعل واجب به ، و هي معه ، و لا تقدم لها علتها زماناً بل ذاتاً ، فيضاف إليه الوجوب - و لو عادة - و هي أمانة العلية لا الشرط . ((و بالجملة)) : يعني سواء كانت الاستطاعة علة أو شرطاً ((هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات ، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير ، فيستحق المدح والثواب ، و إن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر ، فكان العبد هو المضيق لقدرة فعل الخير ، فيستحق الذم والعقاب ، و لهذا)) (يعني لتضييع العبد ((ذم الكافرون بأنهم لا يستطيعون السمع)) : قال الله سبحانه : ﴿ لهم أذ أن لا يسمعون بها ﴾ ، و المراد منه نفي القدرة الحقيقية ، لأنفي الأسباب والآلات ، لأنها موجودة لهم ، بل المنفي حقيقة القدرة التي تتعلق بها الفعل : يعني أنهم يضيعون الاستطاعة للسمع لاشتغالهم بضد ما أمرهم ، لا يسمعون القرآن على وجه التفكير والتدبر : بل يسمعون على وجه الإنكار والعناد.

استدلال أهل السنة بالعقل والنقل

و استدلل أهل السنة على دعواهم أنها تكون مع الفعل ، و محال تقدمها عليه بالنقل والعقل . أما النقل فقوله سبحانه : ﴿ إنك لن تستطيع معي صبرا ﴾ ، و لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك . و أما العقل فمن وجوه : الوجه الأول : إن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد عن الله سبحانه وقت الفعل ، وهذا خلاف النص ، و لو كانت بعد الفعل ، لكان من المستحيل حصول الفعل بلا استطاعة . و الوجه الثاني : أننا أمرنا بسؤال المعونة على العبادة من الله سبحانه ، فلو كانت المعونة قبل الفعل ، لكان الأمر بسؤال المعونة لغواً . والوجه الثالث : قال قدس سره :

..... و إذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة
 للفعل بالزمان لا سابقة عليه ، وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة
 و قدرة عليه ، لما مر من امتناع بقاء الأعراض . فان قيل : لو
 سلمت استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في امكان تجدد الأمثال
 عقيب الزوال ، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة ؟. قلنا:
 إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة
 السابقة . و أما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد
 اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له . ثم إن
 ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما
 يحدث من القدرة فعليكم البيان . و أما ما يقال : لو فرضنا بقاء
 القدرة السابقة إلى أن الفعل إما بتجدد الأمثال و إما باستقامة
 بقاء الأعراض ، فإن قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة
 الأولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوّزوا مقارنة الفعل القدرة ،
 و إن قالوا بامتناعه لزم التحكم و الترجيح بلا مرجح ؛ إذا
 القدرة بحالها و لم تتغير و لم يحدث فيها معني لاستحالة ذلك
 على الأعراض ، فلم صارالفعل بها في الحالة الثانية واجباً و في
 الحالة الأولى ممتنعاً ، ففيه نظر؛

((و إذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسبقا
 عليه ، و إلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة و قدرة عليه ، لما مر من امتناع بقاء
 الأعراض)) : والمعنى أن القدرة الحادثة عرض ، والعرض يستحيل بقاؤه ،

فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل ، فيستحيل الفعل بدون القدرة ، و إذا ثبت أن الاستطاعة ليست بباقية ، فلو تقدمت على الفعل لانعدمت وقت الفعل ، و صار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلا ، و في انعدامها واجبا ، وهذا محال .

الاعتراض والجواب

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب المعتزلة ((لو سلمت بقاء الأعراض)) : قالوا : إننا لانسلم استحالة بقاء الأعراض في الآنين ، و لو سلمنا استحالة بقاء الأعراض بأعيانها وأشخاصها ((فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال)) : يعني زوال الأعراض والأوصاف . ((فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة ؟)) : يعني لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة ، بل القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل ، ((قلنا : إنما ندعى لزوم ذلك)) : يعني وقوع الفعل بدون الاستطاعة والقدرة . ((إذا كانت القدرة التي بها الفعل)) : يعني القدرة التي بها يفرض وقوع . ((القدرة السابقة)) : و ذلك لأن القدرة التي بها الفعل إذا كانت القدرة السابقة على الفعل مع أن العرض لا يبقى في الآنين ، فيلزم وقوع الفعل بدون القدرة لا محالة - و هو مستحيل بالاتفاق . ((و أما إذا جعلتموها)) : يعني القدرة التي بها الفعل . ((المثل المتجدد للفعل فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلامقارنة له)) : فثبت أن القدرة مع الفعل فقد تركتم مذهبكم ، و هو أن القدرة التي بها الفعل تكون سابقة عليه . ((ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها)) : يعني للقدرة التي بها الفعل من أمثال ((سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة ، فعليكم البيان)) : يعني البرهان على أنه لا بد من سبق الأمثال ، و حاصله : أنكم بعد الاعتراف بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة على تقدير جعل القدرة المثل المتجدد ، إن ادعيتم أنه لا بد للقدرة المقارنة للفعل من

أمثال سابقة عليها وقت التكليف ، حتى لا يمكن الفعل بأول الحدوث من القدرة ، فهذه دعوى مجردة عن البرهان .

جواب ثانٍ من شبهة المعتزلة

((و أما ما يقال)) : جواب ثانٍ من شبهة المعتزلة ، و القائل صاحب " التمهيد " و أتباعه ، ((قال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل إما بتجدد الأمثال)) : على مذهب المعتزلة على تقدير عدم بقاء الأعراض ((و إما باستقامة بقاء الأعراض)) : على مذهب الفلاسفة . ((فإن قالوا)) : يعني المعتزلة القدرية ((بجواز وجود الفعل بها)) : يعني بسبب تلك القدرة المستمرة إليه ((في الحالة الأولى)) : و هو أول زمان حدوث القدرة ، ((فقد تركوا مذهبهم)) : و اختاروا و رجعوا إلى مذهب الأشاعرة ؛ إذ حينئذ لا يثبت تقدم القدرة على الفعل ، و هو ظاهر . ((حيث جَوَّزُوا مقارنة الفعل القدرة)) : و مذهبهم أن الاستطاعة سابقة على الفعل . ((و أن قالوا بامتناعه)) : و إن ذهبوا إلى امتناع وجود الفعل بتلك القدرة المستمرة إليه في الساعة الأولى مع الجواز في الحالة الثانية ، ((لزم التحكم)) : بإثبات حكمين متنافيين لشيء واحد مع الاستواء في النسبة ، إذ وجود الفعل بالقدرة في الساعة الأولى مساوٍ لوجوده بها في الحالة الثانية ، إذ صلاحية الزمان لذلك واحدة ، ((والترجيح بالمرجح إذ القدرة بحالهما لم تتغير)) : يعني أن القدرة لا تكون ضعيفة في الساعة الأولى ، ثم قويت في الحالة الثانية سواء كان بالقدرة المثل المتجدد أو غيره . ((و لم يحدث فيها)) : في هذه القدرة ((معنى)) : يعني وصف من الأوصاف يوجب الترجيح و التخصيص ((لاستحالة ذلك)) : يعني حدوث وصف في القدرة على الأعراض ؛ لما تقرر عند مشايخ الأشاعرة أن العرض لا يقوم بالعرض . ((فلم صار الفعل بها)) : يعني بسبب القدرة و وجودها ((في الحالة الثانية واجبا ، و في الحالة الأولى ممتنعا)) : يعني لأي سبب انقلب مادة الامتناع إلى الوجوب ((ففيه نظر)) .

..... لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية . و بأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ؛ ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط وجود مانع ، ويجب في الثانية لتمام الشرائط

أما أولا : ((لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية)) : بأنهم لم يدعوا امتناع المقارنة الزمانية بين الفعل والقدرة ؛ بل يجوزون ذلك ، ولا يمتنع عندهم حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة ، و إنما محل الخلاف كون القدرة هل يجوز أن تسبق الفعل أولا ، فقلنا : بامتناع السبق بناء على امتناع بقاء الأعراض ، وقالوا بجواز بناء على بقائها ، ففي ماذكر القائل ، نظر ، لما قلنا ، فلا يلزمهم بذلك ترك مذمبهم . ((و بأن كل فعل)) : و كذا لا يقولون بأن كل فعل ((يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة ؛ حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط)) : و حاصله : أن القائلين بكون الاستطاعة والقدرة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ، و لا يقولون بأن كل فعل يجب أن تكون القدرة سابقة عليه ؛ حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة الأولى ؛ بل يقولون : إن القدرة يجوز أن تكون مع الفعل وقبله ؛ ((ولأنه يجوز)) : جواب باختيار الشق الثاني ((أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط أو وجود مانع)) : من وجود الفعل وتحققه . ((ويجب في الثانية)) : يعني و يجوز أن يجب الفعل في الحالة الثانية ((لتمام الشرائط)) : و حاصله : ورد - ثانيا - بمنع اتحاد القدرة ، فإنه يجوز أن تكون قبل الفعل غير مستوفية لشرائط الإيجاد ، وتستوفيها وقت مباشرته ، فيوجد بها الفعل في تلك الساعة والحالة .

..... مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على سواء . و من ههنا ذهب بعضهم إلى أنه أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ، فالحق أنهماع الفعل و إلا فقبله . و أما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان ؛ و هي أن بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وانه يتمتع قيام العرض بالعرض و أنه يتمتع قيامهما معا بالمحل . و لما استدل القائلون يكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بإيمان و تارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت ؟ فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز و هو باطل . أشار إلى الجواب بقوله : و يقع هذا الاسم يعنى لفظ الاستطاعة على سلامة الأسباب و الآلات و الجوارح كما في قوله تعالى ﴿ و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾ . فإن قيل : الاستطاعة صفة المكلف ، و سلامة الأسباب و الآلات ليست صفة له ، فكيف يصح تفسيرها بها . قلنا : المراد سلامة الأسباب و الآلات

((مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على سواء)) ، فلا يلزم قيام العرض بالعرض ؛ لأن كل واحد من الشرط و القدرة ليسا من أوصاف القدرة .

ذهب الإمام الفخر إلى أنه أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع

شرائط التأثير

((و من ههنا)) : يعني من أجل جواز امتناع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط و وجوبه و وجوده في الثانية لتمام شرائطه ورفع موانعه ، ((ذهب بعضهم)) : هو

الإمام الفخر الرازي ((إلى أنه أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ، فالحق أنها مع الفعل و إلا قبله)) : قال الإمام في " المباحث المشرقية " على سبيل المحاكمة ودفع المنازعة : إن القدرة إن كانت مستجمعة للشرائط ، فهي مقارنة للفعل ، والحق مذهب الأشاعرة ، وإن كان المراد بها حقيقة القدرة فقبل الفعل ، و الحق مذهب المعتزلة ، وهذا لا يمكن لأحد أن ينازع فيه . وهذا في غاية الجودة ، و هذا اختاره الشارح البارع في " التهذيب " .

امتناع بقاء الأعراض مبني على مقدمات

((و أما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات)) : و دعوى أن العرض يستحيل بقاءه مبنية على مقدمات فاسدة ((صعبة البيان)) : متعذرة الظهور والوضوح بالأدلة ، قال الشيخ : إن العرض لو بقي لقام البقاء به ، والبقاء عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض وهو ممنوع ((وهي)) : بيان لمقدماته و كلها مخدوشة . المقدمة الأولى : ((أن بقاء الشيء محقق زائد عليه)) : وهذا خطأ ؛ لأن البقاء أمر اعتباري لا وجود له ، يوخذ و ينتزع من وقوع وجود الشيء في الثانية . و المقدمة الثانية : ((و أنه يمتنع قيام العرض بالعرض)) : وهذا خطأ ؛ لأن قيام العرض بالعرض غير محقق الامتناع بعد ، لعدم دليل قوي على امتناعه ، مع أن قيام الزوجية بالعدد ، و قيام الخط بالسطح ، و قيام الاستقامة بالخط و غيرها ظاهر . المقدمة الثالثة : ((وأنه يمتنع قيامهما بالمحل)) : وهذا أفحش الخطأ ، لم لا يجوز أن يقوم العرض و بقاءه كلاهما بالجומר ، و هو محلها ، و من المعلوم أن البياض و بقاءه ، والسواد و بقاءه ، كلاهما قائمان بالجسم ، و لا نقول : إن البقاء قائم بالبياض و بالسواد ؛ حتى يلزم قيام العرض بالعرض ، و الغاية ما لم يثبت امتناع عرضين بمحل واحد لا يثبت امتناع بقاء العرض بمجرد قيام العرض بالعرض ، و امتناعه ممتنع ، لأن الجומר الواحد يقوم به أعراض كثيرة مرتبة و غير مترتبة .

استدلال المعتزلة بالمنقول والمعقول والجواب عنه

((ولما استدل القائلون)) : واحتج المعتزلة وإخوانهم بالمنقول والمعقول ، أما المنقول فقولُه سبحانه : ﴿ خذوا ما آتيناكم بقوة ﴾ والأخذ بالقوة إنما يتحقق إذ تقدمت على الأخذ : كالأخذ باليد ، وأما المعقول ، ((بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان ، وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز ، وهو باطل)) : وتوضيحه : أن العبد مكلف بالفعل قبل الفعل ، فلو لم تكن القدرة سابقة على الفعل ، لكان مكلفاً بما ليس في وسعه ، وقد قال الله سبحانه : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ ، فلزم تكليفه وهو عاجز ، وتكليف العاجز محال ، ولأن تكليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة . ((أشار إلى الجواب بقوله : ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة - على سلامة الأسباب والآلات والجوارح ، كما في قوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ والمراد الزاد والراحلة لا حقيقة القدرة ، وقوله : ﴿ فمن لم يستطع منكم طولاً ﴾ ، والمراد استطاعة الآلات ، فهذه النصوص دليل ثبوت استطاعة الأسباب والآلات .

شبهة عقلية من جانب المعتزلة والرد

((فإن قيل)) : شبهة عقلية من جانب المعتزلة ((الاستطاعة صفة للمكلف)) : يقال : زيد مستطيع . ((وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له)) : للمكلف . ((فكيف يصح تفسيرها)) : يعني الاستطاعة . ((بها)) : يعني بسلامة الأسباب والآلات . ((قلنا : المراد سلامة الأسباب والآلات له)) : وبهذه الإضافة تفسير السلامة وصفا للمكلف ، وهذا القدر كاف في الوصف .

..... و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك ، حيث يقال : هو ذو سلامة الأسباب : إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه ؛ بخلاف الاستطاعة و صحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب و الآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول . فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز . وإن أريد بالمعنى الثاني فلانسلم لزومه بجواز أن تحصل قبل الفعل سلامة الأسباب و الآلات ، و ان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل . وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمة الله عليه حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان ؛ لا إختلاف إلا في التعلق ، و هو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة ، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به ، إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان ، فاستحق الذم والعقاب

((و المكلف كما يتصف بالاستطاعة)) : و يقال : زيد مستطيع على سبيل الحمل بالمواطاة ، و زيد ذو استطاعة على طريق الحمل بالاشتقاق ((يتصف بذلك)) : يعني بسلامة الأسباب والآلات ، ((حيث يقال : هو ذو سلامة الأسباب)) : على طريق حمل الاشتقاق ((إلا أنه)) : جواب عن امتناع الوصف بالاشتقاق ((لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة)) : يشتق منه اسم فاعل ، و يحمل بالمواطاة ، قال بعض الناس : و يشتق منه ما يحمل على المكلف حمل التواطىء ؛ كما يشتق من الاستطاعة ، يقال : المكلف سليم الأسباب ؛ كما يقال : المكلف مستطيع ، فلا فرق بينهما في كونهما وصفا له ((وصحة التكليف تعتمد)) : يعني تتوقف ((على هذه الاستطاعة

التي هي سلامة الأسباب والآلات ، لا الاستطاعة بالمعنى الأول)) : يعني القدرة الحقيقية التي بها الفعل ، وحاصله : أنهم اشترطوا لصحة التكليف الاستطاعة الأولى دون الثانية .

الجواب عن شبهة المعتزلة

((فإن أريد بالعجز)) : شروع في الجواب عن شبهتهم ، بأنه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزوم تكليف العاجز ((عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز)) : بل التكليف جائز ، يقول : الملازمة مسلمة ، ولكن استحالة اللازم - وهو تكليف العاجز بهذا المعنى - لا نسلم لصديق العاجز حينئذ على عادم شيء من شرائط صدور الفعل ، و من جملتها قصد الفاعل و مباشرته بأسباب الفعل ، ((وإن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه : يعني لزوم تكليف العاجز ، فالملازمة ممنوعة ، ((لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل : و قد يجاب)) عن شبهة المعتزلة . بأن القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزوم تكليف العاجز ، ((بأن القدرة صالحة لضدين عند أبي حنيفة حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان لا اختلاف إلا في التعلق ، و هو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة)) : و توضيحه : أن القدرة التي يحصل بها الفعل ، سبب ، أو علة للفعل من حيث الذات ، و لا اختلاف فيها من حيث الذات ، إذ القدرة على السجدة لله سبحانه و للصنم - العباد بالله - واحدة لا اختلاف فيها ؛ بل الاختلاف من حيث الإضافة إلى الأمر و النهي و قصد الفاعل ، و ذلك لا يوجب الاختلاف في ذاتها و حقيقتها ((فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره و صرفها إلى الإيمان ، فاستحق الذم و العقاب)) : يعني فالكافر لو اشتغل بالإيمان بدل اشتغاله في تلك الحال بالكفر ، لحصل له الإيمان بتلك القدرة إلا أنه قد ضيع القدرة بصرفها إلى الكفر . قال الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي في " التاويلات " : العبد متى اشتعل بفعل صار مضيعاً لضده من الأفعال ، لا أن كان ممنوعاً عن الفعل الذي هو ضده ، فلذلك إذا أثر الكفر ، و أتى به ، فقد صار باختياره لكفر مضيعاً لقوة الإيمان ، لا أن صار ممنوعاً عنها ؛ و ممنوع المقذور معذور ، فأما مضيع القدرة لا يكون معذوراً ، فكانت له المعاقبة و المواخذة بصرف القدرة الصالحة للمأمور به و لغيره إلى غيره .

..... و لا يخفى أن في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل ؛ لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة . فإن أجيب أن القدرة وإن صلت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا يكون إلا معه ؛ حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل ؛ و ما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به ؛ و أما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين . قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع أصلا بل هو لغو من الكلام فليتأمل ، ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه ،

رد لهذا الجواب والجواب عن الرد

((و لا يخفى)) : رد لهذا الجواب ((أن في : هذا الجواب . تسليما لكون القدرة قبل الفعل لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة .)) : لا حال الإيمان ، و إلا يلزم اجتماع الضدين . و الجواب عنه أن المقصود منها صلاحيتها لهما وتعلقها على سبيل البدلية بكل منهما ، و ذلك لا يقتضى التقدم على الفعل ، و ذلك لأن الفاعل بالاختيار يتصور منه اختيار الترك بدل اختيار الفعل ، و كذا عكسه ، فأين توهم ما توهم ، و تقدم القدرة على الفعل ؟ اختلفوا في أن القدرة الحقيقية هل تصلح للضدين أم لا ، ذهب مشايخ الحنفية إلى أن القدرة الحقيقية تصلح للضدين على سبيل البدل ، إن شاء فعل هذا ، وإن شاء فعل هذا ؛ لأن محل القدرة هو الآلة الصالحة للضدين ، و هو المنقول عن الأعظم ، و المشهور عن أصحابه ، صرح به في التعديل والمعارف ، شرح الصحائف ، و ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن القدرة الحقيقية لا تصلح للضدين ؛ بل لكل منهما قدرة علحدة ، صرح به في " المواقف " و شرحه للشراف ، و احتج مشايخ الحنفية بأن قدرة العبد لو كانت

مخلوقة رأساً غير صالحة للفعل و الترك ، لكان العبد مضطراً إلى الفعل غير متمكن من الترك ، فيكون مجبوراً ، و قد دلت الأدلة القاطعة على أن العبد مختار لا مجبور ، و بأن كل سبب من أسباب الفعل من الآلات و الأدوات : مثل اللسان ، يصلح للصدق و الكذب ، و اليد يصلح للخير و الشر، وغير ذلك ، فاستثناء القدرة من سائر الأسباب ليس إلا تحكما ، و احتج مشايخ الأشاعرة بأن القدرة لو كانت صالحة للضدين ، لزم تسليم كونها قبل الفعل ، و قد أجمعوا على أنها مع الفعل ، و لزم قدرة العصمة في الكافر و الخذلان في المؤمن ، و كل منهما في وقت واحد ، و اللازم باطل لبطلان الوصف بذلك إجماعاً ، صرح به في " التبصرة والتسيد " ، و لزم اتحاد القدرة مع مغائرة ما نجده عند صدور المقدرين ، لما نجده عند صدور الآخر، نص به في " شرح المواقف " - و الجواب الصحيح عن هذه الوجوه الثلاثة ما قدمناه آنفاً - و قد توهم بعض الناس أن كل من يقول : إن القدرة مع الفعل ، فهو قائل بأن القدرة لا تصلح للضدين ، و كل من يقول : إن القدرة سابقة ، فهو قائل بأنها تصلح للضدين ، و هذا خطأ غلط فاحش ، بل المنقول عن أبي حنيفة أنها مقارنة للفعل ، و مع ذلك تصلح للضدين ، فالتوسط بين الجبر والقدر مبني على أن القدرة مع الفعل ، و أنها تصلح للضدين فالشيخ الأشعرية قائد الطائفة لما قال بأن القدرة مع الفعل : لكن بحيث إن بها الأثر، و أنها لا تصلح للضدين ، وقع في الجبر ، يقول : إن الاستطاعة التي تصلح للشر لا تصلح للخير ، و هذا قريب من الجبر ، بل عين الجبر ، لأن استطاعة الشر إذا كانت لا تصلح للخير ، صار مجبوراً في فعل الشر ، و من هذا جوز الشيخ لتكليف ما لا يطاق ، فتدبر و تفكر . ((فإن أجيب)) : عن قوله : و لا يخفي ((أن القدرة و إن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون إلا معه)) : يعني مع أحدهما ، فلا يلزم من هذا الجواب أن القدرة التي بها الفعل قبل الفعل ، ((حتى أن ما)) : يعني القدرة ((يلزم مقارنتها للفعل : هي القدرة المتعلقة بالفعل . و ما)) : يعني القدرة ((يلزم مقارنتها للترك)) : يعني ترك الفعل ((هي القدرة المتعلقة به)) : يعني بالترك . ((و أما نفس القدرة)) : يعني القدرة

المطلقة ، ((فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين : قلنا)) : في الجواب عن هذا الجواب ((هذا)) : يعني كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون إلا معه ((مما لا يتصور فيه نزاع أصلاً)) : بين أهل السنة والمعتزلة ؛ لأن القدرة من حيث هي مقارنة ، لا تكون إلا مقارنة ، و أنهم متفقون بأن القدرة المتعلقة بالفعل معه لا قبله ، ((بل هو)) : يعني الجواب المذكور ((لغو من الكلام)) : بمنزلة قولك : المقارن مقارن . ((فليتأمل)) : إشارة إلى دقة المقام وغموضه ((ولا يكلف العبد)) : التكليف طلب تحقيق الفعل والإتيان به ، و أنه إذا لم يفعله يعاقب على تركه ((بماليس في وسعه)) : قدرته وطاقته ، و المعنى يمتنع تكليف ما لا يطاق ، هو المستحيل لذاته أو المستحيل في العادة .

..... سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين أو ممكناً كخلق الجسم ، و أما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي . فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف : بالنظر إلى نفسه . ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ و الأمر في قوله تعالى : ﴿ انبئوني بأسماء هؤلاء ﴾ للتعجيز دون التكليف ، و قوله تعالى حكاية : ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل الإيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم . وإنما النزاع الجواز ، فمنعته المعتزلة بناء على القبح العقلي و جوزه الأشعرى لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء . و قد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها على نفي الجواز ، و تقريره : أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض و وقوعه محال ، ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى الملزوم ،

قال الشارح: المستحيل ثلاثة أنواع

((سواء كان ممتنعاً في نفسه : كجمع الضدين أو ممكناً : كخلق الجسم ، و أما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه : كإيمان الكافر و طاعة العاصي)) : قال الشارح - روح الله روحه - و يتضح ذلك بأن تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع : مستحيل لذاته أن يمتنع الفعل نفس حقيقته و مفهومه و ذاته : مثل الجمع بين الضدين ، و الجمع بين النقيضين ، و قلب الحقائق ، و إعدام القديم ، و جعل القديم حادثاً ، و جعل الحادث قديماً ، و هذانوع أول . و مستحيل عادة لا عقلاً بأن

القدرة الحادثة هي قدرة العبد لاتتعلق به في العادة : مثل خلق الجسم ، و حمل الجبل ، و قلب الجبل ذمبا ، و الصعود إلى السماء ، و هذا نوع ثان - و مستحيل تعلق العلم القديم بعدم وقوعه أو تعلق إرادته أو إخباره بعدم وقوعه ، كان إيمان من علم الله سبحانه أنه لايؤمن ، أو من أخبر الله سبحانه بأنه لايؤمن : مثل إيمان فرعون و هامان و قارون . و مثل إيمان أبي جهل و أبي لهب ، و أبي بن خلف ، و غيرهم من الأعداء الأغبياء ، و هذا نوع ثالث .

و أما النوع الثالث فقال قدس سره : ((فلا نزاع في وقوع التكليف به)) : لأن ذلك الفعل لما يدخل تحت قدرة العبد عادة ، فلا خلاف في وقوع التكليف به ((لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه)) : فالتكليف فيه واقع إجماعاً ، و ذلك لأنه لا أثر للعلم والإخبار في سلب قدرة المكلف . ((ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع ، متفق عليه)) : و المراد بقولهم : يمتنع التكليف بما لا يطاق ، التكليف بالنوعين الأولين ، و هذا محل الخلاف الذي يقصده المؤلفون : ما لا يطاق ((بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)) : يعني مقدورها .

الاعتراض والجواب

و لقائل أن يقول : إن التكليف بما لا يطاق لو كان ممتنعاً ، لما وقع ؛ مع أنه واقع ، إنه سبحانه طلب الإنباء من الملائكة مع أنهم ليسوا عالمين . أجاب عنه بقوله : ((و الأمر في قوله تعالى : أنبئوني بأسماء هؤلاء ، للتعجيز)) : يعني لإظهار عجزهم ، و القصة معروفة ، ((دون التكليف)) : هو طلب تحقيق الفعل والإتيان به ، وأنه إذا لم يفعله يعاقب على تركه . و الحاصل : بأن أنبئوني خطاب تعجيز ، لا خطاب تكليف ، فافهم . و لقائل أن يقول : فلو لم يكن التكليف بما لا يطاق جائزاً ، لما صحت الاستعاذة منه ، ((في قوله تعالى حكاية : ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به)) : فإن تحميل ما لا طاقة لنا لتكليف من التكليفات ، و الاستعاذ منه استعاذ من التكليف بما لا يطاق ؟ أجاب عنه بقوله : ((ليس المراد بالتحميل هو التكليف ؛ بل

إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم)) : من أنواع الإيلاء و المصائب الشاقة التي نزلت على الأقوام السابقة ، و الأمم الماضية . و الحاصل : أن الاستعاذ من التحميل دون التكليف ، إذ جاز أن يحمل أحدا ، بحيث لا يطبق فيموت بحمله ؛ لكن لا يجوز أن يكلفه حمل جبل ؛ بحيث إذا فعل أثابه و إلا عاقبه .

الاختلاف في أن تكليف ما لا يطاق جائز أم لا

((و إنما النزاع)) : بين العلماء في الجواز : أنه لانزاع في عدم وقوع التكليف بما يستحيل لذاته ، و بما يستحيل عادة ، كما أنه لا نزاع في وقوع التكليف بالممكن ، سواء علم الله سبحانه حصوله : كإيمان المؤمن ، أو علم عدم حصوله : كإيمان الكافر ، و إنما النزاع في جواز التكليف .

قال مشايخ الحنفية الماتريدية ، ومشائخ المعتزلة : أنه لا يجوز

((فمنعته المعتزلة)) : ذهب مشايخ الحنفية الماتريدية ، و مشايخ المعتزلة إلى أن التكليف بما لا يطاق لا يجوز ، و إليه ذهب من أشيع الأشعري : طائفة من المتقدمين الشيخ أبي محمد الأسفرائني شيخ طريقة العراقيين من الشافعية ، و الحجة أبي محمد الغزالي ، و من المتأخرين منهم مجتهد القرن السابع الحافظ ابن دقيق العيد ، ((بناء على القبح العقلي)) : لكونه سفها و عبثا تكليفا بما لا يطاق ، فيكون قبيحا .

قال الأشعري و جمهور أصحابه : أنه جائز

((و جوزه الأشعري)) : و ذهب الشيخ و جمهور أصحابه إلى أن التكليف بما لا يطاق جائز ، و به صرح الإمام الفخر في " المطالب العالية " ، و إمام الحرمين في " الإرشاد " ، قال العلامة أبو عذبة في " الروضة البهية " : إن الأشعري لم يصرح بجواز التكليف بالمحال . أقول : و لكن قال القاضي البيضاوي في " إشارات المرام " : صرح الشيخ الأشعري في كتابه المسمى بـ " النوادر " : أن التكليف بما لا يطاق جائز ، فتأمل .

((لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء)) : يعني أن الباري سبحانه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، هذا أصل عظيم عند الشيخ ، يقول : إن الباري سبحانه متصرف في ملكه ، والمدير في خلقه ، وليس لأحد أن يعترض عليه ، قال الله عز وجل : ﴿ ولله ملك السموات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء ﴾ ، وقال : ﴿ قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً ﴾ ، فأخبر أن أحداً لا يملك من الله شيئاً ، ولا اعتراض لأحد عليه فيما يملكه ، فله التصرف في خلقه متى شاء .

استدلال الأشاعرة والجواب

واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله سبحانه : ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ ، إذ لو لم يجز ذلك ، لم يكن للاستعاذ منه معنى ، وبقوله : ﴿ أنبئوني بأسماء هؤلاء ﴾ ، فإنه تعالى أمر بالإنباء مع أنهم ليسوا بعالمين ، فيكون تكليفاً بما لا يطاق ، وبأنه تعالى أمر بالإيمان فيمن علم أنه لا يؤمن ، فيمتنع أن يؤمن ، وإلا لانقلب علم الله سبحانه جهلاً ؟ ، والجواب : أنه ثبت بالبرهان أنه سبحانه لا يفعل إلا ما يوافق الحكمة ، والحكمة لا تقتضي إلا ما لا يتصور فيه إلا الحسن ، وإنا لا نسلم دلالة قوله : ﴿ لا تحملنا ﴾ ، على ذلك ، بل دلالاته على عدم التحميل بما لا يطاق ؛ مما يورث التعذيب والهلاك ، ولا دلالة قوله سبحانه : ﴿ أنبئوني ﴾ على ذلك ، وإنما يلزم هذا لو كان الأمر بتحقيق المأمور به ، وليس كذلك ، بل لإظهار عجزهم ، ولا الامتناع بواسطة علم الله تعالى ، وإيجاب كون الفعل غير مقدور للعبد ، لأن الله تعالى وسبحانه يعلم أنه يؤمن أو لا يؤمن بقدرته واختياره ، فالعلم يؤكد قدرة العبد واختياره .

استدلال مشايخ الحنفية والمعتزلة بوجوه عقلية وسمعية

واحتج مشايخ الحنفية والمعتزلة بوجوه عقلية وسمعية : أما الوجوه العقلية فالوجه الأول : إن تكليف العاجز خارج عن الحكمة ، فلا ينسب إلى الحكيم . وأما

الوجه الثاني : فإن تكليف العاجز يعد سفها في الشاهد : مثل تكليف الأعمى بالنظر ، وما يكون سفها لا تجوز نسبته إلى الله سبحانه . و أما الوجه الثالث : فإن حكمة التكليف إما أن تكون اداء المكلف به - كما هو مذهب المعتزلة . أو الابتلاء و الامتحان - كما هو مذهب الحنفية - و أيا ما كان لا يمكن تقديره فيما لا يطاق ، أما اداء فظاهر ، و أما الابتلاء فكذلك ؛ لأنه إذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه ، كان مجبورا على ترك الفعل ، فيكون معذورا في الامتناع ، فلا يتحقق معنى الابتلاء . و أما الوجه الرابع : فإن التكليف إلزام فعل فيه كلفة للفاعل و ابتلاء ؛ بحيث لو أتى به العبد يثاب ، ولو امتنع يعاقب عليه ، و هذا إنما يتحقق فيما يستطيعه العبد ، و يصح وجوده منه لا فيما يستحيل ، و ذلك إنما يكون فيما يمكن إتيانه لا فيما لا يمكن إتيانه . و أما الوجوه السمعية : فمنها ما قال قدس سره : ((و قد يستدل بقوله تعالى : لا يكلف الله نفسا إلا وسعها)) و هذا صريح في أن التكليف به غير واقع ، و على امتناع التكليف به ؛ لأنه يترتب على فرض وقوعه تكذيبه سبحانه في إخباره بعدم التكليف به ، و هو محال . ((و تقريره)) : يعني و تقرير هذا الاستدلال على طريق القياس العقلي ((أنه لو كان جائزا)) : يعني التكليف بما لا يطاق ((لما لزم من فرض وقوعه محال)) : و هو كذبه سبحانه ((ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم)) : و هو تكليف ما لا يطاق ((تحقيقا لمعنى اللزوم)) : يعني بين اللازم والملزوم .

..... لكنه لو وقع لزوم كذب كلام الله تعالى و هو محال . و هذه
 نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله و ارادته و اختياره
 بعدم وقوعه . و حلها : أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنا في نفسه
 لا يلزم من فرض وقوعه محال . وإنما يجب ذلك لو لم يعرض له
 الامتناع بالغير ، و إلا لجاز أن يكون لزوم المحال ، بناء على
 الامتناع بالغير ، ألا ترى أن الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته و
 اختيارة فعدمه ممكن في نفسه ، مع أنه يلزم من فرض وقوعه
 تخلف المعلول عن علته التامة و هو محال . و الحاصل : ان
 الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته ، و أما
 بالنظر إلى أمرزائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال ، و ما
 يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان و الا نكسار في
 الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك

((لكنه لو وقع لزوم كذب كلام الله تعالى و هو محال)) : فالملزوم محال و هو
 الوقوع . ((و هذه)) : الطريقة التي حصل بها الاستدلال ((نكتة في بيان
 استحالة كل ما يتعلق علم الله أو إرادته أو اختياره بعدم وقوعه وحلها)) : يعني
 دفع هذه النكتة بالجواب ، ((إنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنا في نفسه)) :
 يعني في حد ذاته و حقيقته ، ((لا يلزم من فرض وقوعه محال)) : بل قد يكون
 الشيء ممكنا في نفسه ، و يلزم من فرض وقوعه محال ؛ كما في ما ذكر - ((وإنما
 يجب ذلك)) : عدم لزوم المحال ، ((لو لم يعرض له الامتناع بالغير)) : و هذا
 واضح في موضعه ((و إلا)) : يعني و إن عرض له الامتناع بالغير كانتفاء شرط أو
 وقوع مانع ((لجاز أن يكون لزوم المحال)) : يعني من فرض وقوعه ((بناء على
 الامتناع بالغير ألا ترى)) : دليل على جواز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع

بالغير ((إن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته و اختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول)) : يعني وجود العالم ((عن علته التامة)) : و هي القدرة والاختيار المتعلقان به ، و حاصله : أن عدم العالم ممكن في نفسه : لكن عرض له الامتناع بالغير الذي هو تعلق القدرة والإرادة بضده الذي هو وجود العالم ، فلزم من فرض وقوعه محال ، و هو التخلف المذكور بناء على ذلك الامتناع العارض له : كإيمان أبي جهل ممكن في نفسه ، لكن عرض له الامتناع لغيره الذي هو الإخبار الصادق بعدم وقوعه ، فلزم من فرض وقوعه محال ، و هو كذب الإخبار على ذلك الامتناع العارض له . ((والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه بالنظر إلى ذاته)) : يعني الممكن من حيث أنه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال إلى سنج حقيقته و تجوهر ماميته ((و أما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه)) : على حقيقته و ماميته . ((فلا نسلم أنه)) : من فرض وقوعه ((لا يستلزم المحال)) : و تحقيق هذه المباحث في موضعه - و بالله التوفيق - .

المذاهب في الأفعال ثلاثة

أقول : قد سبق أن المذاهب في الأفعال ، ثلاثة : مذهب الجبرية ، و مذهب القدرية ، و مذهب أهل السنة و الجماعة . فمذهب الجبرية : وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة ، و مذهب القدرية : وجود الأفعال الاختيارية الإرادية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة و تولدا ، و مذهب أهل السنة : وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية : لأن قدرة الحادث حادثة لا تأثير لها مباشرة و تولدا ، فقال في الرد على القدرية : ((و ما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان ، والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان ، قيد بذلك)) : يعني بالإنسان مع أن حال التوليد في أفعال الحيوانات بأسرها على السواء .

..... ليصلح محلا للخلاف في أنه هل للعبد فيه صنع أم لا و ما أشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوقا لله تعالى ، لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده ، و أن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة . و المعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله تعالى قالوا : إن كان الفعل صادرا عن الفاعل بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والإ.....

((ليصلح محلا للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا و ما أشبهه كالموت عقيب القتل)) : يعني إيقاع الأمر المفضي إلى الموت : كالذبح مثلا ، ((كل ذلك)) : من الأفعال الاختيارية ، والأفعال المتولدة ، والأفعال الاضطرارية ((مخلوق الله تعالى)) : واقعة بقدرة الله و كسب العبد ((لما مر)) : في بحث خلق الأفعال من الوجوه السمعية والوجوه العقلية ((من أن الخالق هو الله تعالى)) : قال الله تعالى: ﴿ هو الخلاق العليم ﴾ ، و قوله : ﴿ خلق كل شئ ﴾ ، و قوله : ﴿ خالق كل شئ ﴾ وغيرهما من النصوص القاطعة لا تحصى . و أما الوجوه العقلية ، فمنها ما قال قدس سره : ((و أن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة)) . قد سبق في شرح قوله : و لا يخرج عن علمه و قدرته شيء - و في بحث خلق الأفعال : إن الكائنات بأسرها محتاجة و مفتقرة إلى الواجب الوجود ، من جملتها الأفعال مطلقا ، فإيجادها و خلقها بقدرته و مشيئته و إرادته و اختياره . ((والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله تعالى)) : فإنهم قالوا : إنه سبحانه غير خالق لأفعال الحيوان ، و لم يفرقوا بين أفعال التوليد و أفعال المباشرة ، و أضافوا بأسرها إلى العباد ، وقالوا : إنها لم تدخل تحت قوله سبحانه : ﴿ خلق الله السموات والأرض ﴾ ، بل لم تدخل عندهم تحت قوله سبحانه : ﴿ الله خالق كل شئ ﴾ ، و إن دخلت تحت هذا اللفظ ، فهو عندهم عام مخصوص بالعقل - نعوذ بالله من الضلال ، ((قالوا : إن كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر، فهو بطريق المباشرة)) و إلا : و إن كان صدوره عنه بتوسط فعل آخر-----

..... فبطريق التوليد ، و معناه : أن يوجب فعل لفاعله
 فعلا آخر ، كحركة اليد توجب حركة المفتاح ، فالألم يتولد من
 الضرب و الانكسار من الكسر ، و ليسا مخلوقين لله تعالى . و
 عندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه ، و الأولى أن
 لا يقيد بالتخليق ؛ لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه
 أصلاً ؛ أما تخليق فلا ستحالته من العبد ،

((فبطريق التوليد و معناه)) : يعني معنى التوليد ((أن يجب فعل لفاعله
 فعلا آخر : كحركة اليد توجب حركة المفتاح)) : فالحركة الأولى بطريق المباشرة ،
 و الحركة الثانية بطريق التوليد . فإن قال قائل : إن القدرية المعتزلة يقولون
 بالتولد ، و هو أن يجب فعل لفاعله فعلا آخر ، فيقولون : إن العبد خلق حركة
 اليد ، و حركة إصبعه ، و تولد منها حركة المفتاح ، و حركة الخاتم ، فيقولون :
 إن حركة اليد و حركة الإصبع علة لحركة المفتاح و حركة الخاتم ، و حينئذ هم
 يقولون بالفاعل بالعلة مع أن القدرية المعتزلة هم يوافقوننا على أنه لا فاعل إلا
 الموجد بالاختيار ، قلنا : إن مرادهم أن العبد فاعل بالاختيار للحركتين ، غاية
 الأمر أن إحداهما مباشرة والأخرى بواسطة ، قد عرفت أن أهل السنة والقدرية
 متفقون على أنه لا فاعل إلا الموجد بالاختيار ؛ لكنهم قسموه إلى قديم - و هو
 صانع العالم - و إلى حادث - و هو العبد - : لأنه عندهم يخلق أفعاله الاختيارية
 بقدرته الحادثة . و أما أهل السنة فيقولون : الفاعل المختار ليس إلا المولى
 سبحانه : لا موجد سواه تبارك و تعالى ، و مهما جرى لفظ التعليق في عبارات أهل
 السنة ، فليس مرادهم به إلا ثبوت التلازم بين أمر و أمر . إما عقلاً أو شرعاً من
 غير تأثير العلة في معمولها البتة . فاعرف ذلك و لا تغتر بظواهر العبارات ، فتهلك
 مع الهالكين ، و بالله التوفيق .

((فالألم يتولد من الضرب ، والانكسار من الكسر ، وليس مخلوقين لله تعالى)) : قالوا : إن الله جل جلاله ليس رَبًّا لأفعال الحيوان ، ولا تتناولها ربوبيته وخالقيته ، أقول : هذا شرك في الألوهية و شرك في الربوبية ، و أي كفر أكفر من هذا ، و أي كفر أشرم من هذا ، و هل يجوز هذا في الشرع ، و هل يجوز هذا في العقل ، و هل يقول هذا مسلم ؟ بل هذا قبيح في النقل و العقل يمنع أن تأتي به شريعة من الشرائع ، أقول : والأقبح من هذا قول الثمائية من المعتزلة ، أصحاب ثمامة بن أشرس كان جامعا بين سخافة الدين و خبائثة النفس ، قال هذا الزنديق والملحد : إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها ، و لم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى ؛ لأنه يؤدي إلى فعل القبيح ، و ذلك محال ، فتحير هذا الملحد فيه ، و قال : المتولدات أفعال لا فاعل لها ، قال : إن المعرفة متولدة من النظر ، و موفعل لا فاعل له كسائر المتولدات ، و هذا كما ترى قوله في غاية الحماقه والغباوة و غاية الفساد ، و هذا مضاهاة لقول الدهرية ، و البرهان قد قام بخلاف هذا ، قال الله عز وجل : (هو الخلاق العليم) ، و قال : ﴿ خالق كل شئ ﴾ ، و قال : ﴿ خلق كل شئ فقدره تقديرا ﴾ ، والحق أن هؤلاء مبطلون للحقائق ، غائبون عن موجبات العقول ، والعجب من هؤلاء المساكين يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة في الإبداع والإحداث استقلالاً جبرياً ، و يلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم إن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، جبرياً ، إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثراً . ((و عندنا)) : أهل السنة والجماعة . ((الكل بخلق الله تعالى)) : سواء كانت الأفعال اختيارية أو غير اختيارية ، و سواء كانت الأفعال بطريق المباشرة أو بطريق التوليد : لا صنع للعبد في تكليفه . في خروجه من العدم إلى الوجود . ((والأولى أن لا يقيد بالتخليق)) : بل يقال : لا صنع للعبد فيه ، فيكون الحاصل أن العبد ليس خالقا ولا كاسبا ، و أما التقيد بالتخليق فيفهم منه أن للعبد صنعا في المتولدات في الكسب مع أنه ليس كذلك . ((أما التخليق)) : يعني تخليق المتولدات . ((فلاسحته من العبد)) : إذ لا خالق ولا صانع إلا الله سبحانه .

..... و أما الاكتساب فلا استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ، و لهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها ، بخلاف أفعاله الاختيارية

((و أما الاكتساب فلا استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة)) : و حاصله : إن الأفعال التي قالت عنها الأشاعرة : إنها مكتسبة للعبد ، هي ما صدرت عنه مباشرة ، و أما الأفعال المتولدة عنا : مثل حركة الخاتم التابعة لحركة الإصبع ، فقد أنكروا أن تكون مكتسبة للعبد ، بأن منها ما لا يكون قائما بمحل قدرة الفاعل : كالألم الناشئ من الضرب ، فإنه يقوم بالمضروب لا بالضارب ، والموت قائم بالمقتول دون القاتل ، والانكسار قائم بالمتكسر دون الكاسر ، و يستحيل اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل قدرته . ((و لهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها)) : و استدلوا أيضا بأنها لو كانت مكتسبة له لتمكن من عدم حصولها مثل سائر الأفعال المكتسبة له ، و هو متى ضرب لا يكون في قدرته دفع الألم عن المضروب ، و دفع هذا بأن العبد يتمكن من عدم حصولها ، بأن لا يباشر سببها ، و لو كان عدم تمكنه من دفعها بعد مباشرة أسبابها مانعا من كونه مكتسبا لها ، لما كان هناك أفعال مكتسبة للعبد أصلا ، فإنه بعد صرف قدرته و إرادته للفعل الصادر عنه بمباشرته لا يتمكن من تركه ، و هذا الدفع من المضحكات بمكان ، فإن عدم تمكنه من ترك ذلك لم يكن : لأن هناك تلازما بين صرف الإرادة والقدرة ، و بين الفعل ، بحيث يستحيل انفكاكهما و يتعاضى عليه عدم مباشرة الفعل كلاً و ألف كلاً . ((بخلاف أفعاله الاختيارية)) : فإنه يتمكن من عدم حصولها - و بالله التوفيق -

الاختلاف في أن المقتول ميت بأجله أم لا

أقول توطئة و تمهيدا : إن الباري سبحانه خلق للخلق أقدارا ، و ضرب لهم أجالا ، قال الله جل جلاله : ﴿ و خلق كل شئ فقدره تقديرا ﴾ ، و قال : ﴿ إن كل شئ خلقناه بقدر ﴾ ، و في الحديث : قدر الله تقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، أخرجه مسلم عن ابن عمرؓ ، و من أجل هذا لن يؤخر شيئا عن محله ، فقال المصنف :

..... و المقتول ميت بأجله أي الوقت المقدر لموته ، لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الأجل . لنا : أن الله تعالى قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد ، وبأنه إذا جاء أجلها لا يستأخرون ساعة و لا تستقدمون . و احتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات يزيد العمر ، وبأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما و لا عقابا و لا دية و لا قصاصاً ؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه و لا بكسبه . والجواب عن الأول : إن الله تعالى يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم أنه يفعلها و يكون عمره سبعين سنة ، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لولاها لما كانت تلك الزيادة ؛ و عن الثاني : إن وجود العقاب والضمان على القاتل تعبدى لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جري العادة ؛ فإن القتل فعل القاتل كسباً و إن لم يكن خلقاً والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا و لا إكتسابا . و مبنى هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى : ﴿خلق الموت والحياة﴾ والاكثرون على أنه عديم ، و معني خلق الموت قدره و الأجل واحد . لا كما زعم الكعبي إن للمقتول أجلين القتل و الموت ، و انه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت ؛ و لا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلا طبعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته و انطفاء حرارته الغريزيتين و أجلا اخترامية بحسب الأفات والأمراض

((و المقتول ميت باجله)) : إن قتله لم يتولد من فعل القاتل ، وإنما ذلك

من فعل الله سبحانه . ((أي الوقت المقدر لموته)) : يعني الأجل : الوقت الذي تبطل فيه الحياة من غير تقدم ولا تأخر ، ولا نزاع بين الجماعة والقدرية المعتزلة في أن بطلان الحياة بالموت واقع في الأجل الذي قدره الله سبحانه ، وإنما النزاع فيما إذا كان ذلك بالقتل ، فالجماعة على أن المقتول ميت بأجله و لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت ، وأن لا يموت قال ابن أبي الشريف : لو لم يقتل لم يقطع بموته ولا بحياته ، وقالت المعتزلة : موته سابق على أجله ، ولو ترك لامتد إليه قطعاً ، وقال أبو الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقدام الطائفة ومقرر الطريقة : لو لم يقتل لمات بدل القتل ، أن الرجل إن لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت ، ولا يجوز أن يزداد في العمر أو ينقص ؛ لأنه لو كان يمتد عمره لو لم يقتل ، لكان القاتل قاطعاً للأجل الذي قدره الله له - و علمه ، فينقلب العلم جهلاً ، ورُد بأن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله بأنه لا يقتل ، و حينئذ فإذا امتد لا يلزم انقلاب العلم جهلاً ، وبأنه لا استحالة في قطع الأجل المقدر لولا القتل ، لأنه تقرير للمعلوم ، ((لا تغير له لا كما زعم بعض المعتزلة)) : بل أكثر المعتزلة ((من أن القاطع قطع عليه الاجل)) : والصواب ما في " شرح المقاصد " : من أن القاتل قطع عليه الأجل ، زعموا أن المقتول لم يمت بأجله ، وإنما القاتل قطع بقتله أجل المقتول ؛ لأن قتل المقتول عندهم فعل القاتل ، وإنه لو لم يقتله لعاش أزيد من ذلك ، وهذا القول في غاية الشناعة ، وفي غاية القباحة ، وفي غاية الوقاحة ، وباطل بوجهين : الوجه الأول : و يحتاج القائل بهذا القول أن يعرف مقدار عمر ذلك المقتول في علم الله ؛ حتى يحكم بنقصه بالقتل ، ولا سبيل له إلى ذلك ، - والوجه الثاني : إذا كان القاتل عند القائل قادراً على أن لا يقتل هذا المقتول ، فيعيش ، فهو قادر على قطع أجله وتقديمه قبل أجله ، وهو قادر على تأخيرهِ إلى أجله ، فإن الإنسان على قوله يقدر أن يقدم آجال العباد و يؤخرها ، وهذا إلحاد في الدين و فتح باب الزندقة في الشريعة - نعوذ بالله من الضلال -

لأهل السنة أدلة قاطعة

((ولنا)) : ولأهل السنة و الجماعة أدلة قاطعة . ((أن الله تعالى قد حكم بأجل العباد)) : يعني في الأوقات المقدرة المقررة لموتهم . ((على ما علم من غير تردد ، وبأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)) : وقوله : ﴿ و لن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها ﴾ ، وقوله : ﴿ إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لولا كنتم تعلمون ﴾ ، حكم الله سبحانه في هذه الآيات القرآنية بأن الكل ميت بأجله ، ولم يفرق بين القتل وغيره .

استدلال المعتزلة بوجهين

((واحتجت المعتزلة)) : و من نحا نحوهم من الوجوه السمعية ((بالأحاديث)): يعني بالأحاديث رواها الشيخان وغيرهما من الحفاظ و أئمة الحديث . ((الواردة في أن بعض الطاعات يزيد في العمر)) : و استدلووا من الوجوه العقلية ((وبأنه لو كان ميتا بأجله ، لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا : إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه)) : أقول : والجواب عن الوجه الأول بأن تلك الأحاديث أخبار آحاد ، فلا تعارض الآيات القطعية ، والوجه الثاني : بأن المراد من أن الطاعات تزيد في العمر ، أنها تزيد فيما هو المقصود الأهم منه ، وهو اكتساب الخيرات والبركات التي تستكمل بها النفوس الإنسانية ، وتفوز بالسعادة الأبدية ، و من ههنا يقال لمن مات ، و أعقب ذكرا حسنا و أثرا جميلا : " ما مات " فلعله صلى الله عليه وسلم أراد أن تلك الطاعات تزيد في هذا العمر : لما أنها تكون سببا للذكر الجميل ، و أكثر ما ورد ذلك في الصدقة و صلة رحم ، و كونهما مما يترتب عليهما ثناء الناس مما لا شبهة فيه ، والوجه الثالث : أن هذه الزيادة مؤولة بالبركة في أوقات العمر بأن يصرف عمره في الطاعات ، إذ لا يحسب له من عمره إلا ما كان في طاعة ، و أما نحو حديث الطبراني : أن المقتول يتعلق بقاتله يوم القيامة ، و يقول : يا رب ! إنه ظلمني و قتلني و قطع أجلي ، فقد تكلم الحفاظ في إسناده ، و بتقدير صحته فهو محمول على مقول سبق في علم الله : أنه لو لم يقتل لكان يعطي أجلا زائدا ، أقول :

والجواب عن الثاني بالمنع ، إذ العبد له كسب في ذلك ، والأشاعرة تقول بالكسب في كل ما هو باختيار العبد ، والقتل باختياره .

الجواب عن الوجه الأول

((والجواب عن الأول : أنّ الله تعالى يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة ، لكان عمره أربعين سنة ؛ لكنه علم أنه يفعلها ، ويكون عمره سبعين سنة ، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله ، انه لولاها لما كانت تلك الزيادة)) : معناه : إن الله سبحانه يعلم أنه لو لم يفعل الطاعة المذكورة في تلك الأحاديث يعيش أربعين ، ولو فعلها يعيش سبعين ، ولكنه سبحانه يعلم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة ؛ بحيث لا يتقدم ولا يتأخر عنها ، فالأجل واحد ، ولا يجوز أن يتقدم على السبعين . كما تقول المعتزلة بأنه يتقدم لولم يفعل الطاعة ، وما قال القاري علي الهروي في دفع هذا الجواب ، وفيه أنه يعود إلى القول بتعدد الأجل ، والمذهب أنه واحد ، فهو خطأ ، وليس محصل ذلك أنه سبحانه قدر سبعين على تقدير أربعين على تقدير ؛ حتى يلزم تعدد الأجل ، فافهم .

الجواب عن الوجه الثاني

((وعن الثاني)) : عن الاستدلال بالوجوه العقلية ((أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبيدي . لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جري العادة)) : يعني كما في سائر الأسباب والمسببات . ((فإن القتل فعل القاتل كسباً وإن لم يكن خلقاً)) : ومعناه : إظهار العبودية ووجوب التفويض إلى أمر الربوبية ، وفيه نظر أن التعبد إنما يكون فيما هو غير معقول الحقيقية ، وما نحن فيه ، ليس من ذلك القبيل ، ولذا ترك التعبد في " شرح المقاصد " ، فتدبر . ((والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى)) : قال قدس سره : ((لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا)) : بل بإيجاد الله سبحانه وحده ، وإنما قال : وقيامه بالميت تنبيهاً على أنه غير مكتسب للعبد ؛ لما سبق أن الكسب لا يتعلق بما ليس قائماً بالقادر ؛ وأما الحجة على نفي الخلق فأظهر من الشمس في

النصف النهار.

الاختلاف في أن الموت وجودي أو عدمي

((و مبنى هذا)) : يعني قيامه وأنه مخلوق ، ((على أن الموت وجودي)) : و إليه ذهب شذمة قليلة قالوا : إنه صفة وجودية : كالحياة ، فيكون بينما تقابل التضاد ، فإن الضدين أمران وجوديان ، يتعاقبان على موضوع واحد بينما غاية الخلاف إن كان التضاد حقيقيا ، فإن التضاد المشهور لا يعتبر في مفهومه أن يكون بينما غاية الخلاف ، و استدلو على كون الموت أمراً وجوديا ((بقوله تعالى خلق الموت والحياة)) : و خلق أسبابهما ، و وجه الاستدلال : فإن الخلق هو الإيجاد ، والإيجاد لا يتعلق بالأمر العدمي ((والأكثر على أنه عدمي)) : قال صاحب "المواقف" : فيه الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا ، و قال الشريف المدقق : الظاهر أن يقال : الموت عدم الحياة عما اتصف بها ، و على التفسيرين يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، و هو مختار الأشاعرة المتأخرين : كالقاضي البيضاوي ، والقاضي صاحب "الموافق" ، و شارحه الشريف ، والشارح العلامة ، و قال في الرد عن استدلالهم : ((ومعنى خلق الموت قدره)) : و قضى أن هذا يموت بسبب القتل ، و هذا بالغرق ، و هذا بالحرق و غيرهما من أسباب لا تحصي ، قال القاضي البيضاوي : ورد هذا يعني ورد هذا الاستدلال بأن الخلق بمعنى التقدير ، والإعدام مقدر ، و معناه : والأمور كلها وجودية كانت أو عدمية ، مقدرة في الأزل ، فلا يتم الاستدلال ، و بأن المراد بخلق الموت إحداث اتصاف الحى به بعد ما لم يكن ، و ذلك لا تقتضي كون الصفة أمراً وجوداً ، ثم لما اتفق الكل من الأشاعرة والمعتزلة بعد هذا على أن الأجل المقدر لبطلان الحياة واحد ، و لم يخالفهم في ذلك إلا الكعبي والفلاسفة ، فقال في الرد عليهم :

الأجل واحد والرد على أبي قاسم البلخي والفلاسفة

((والأجل واحد)) : و إليه ذهب مشايخ الأشاعرة و جمهور المعتزلة ((لا كما زعم الكعبي)) : قال قدس سره في " شرح المقاصد " و هو أبو قاسم البلخي ،

قال : إن المقتول ليس بميت ؛ لأن القتل فعل العبد ، والموت فعل الله سبحانه . أي مفعوله و أثر صفته - و أن للمقتول أجلين أحدهما القتل ، والآخر الموت ، و أنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت ، واحتج بقوله سبحانه : ﴿ أفإن مات أو قتل ﴾ ، حيث جعل القتل قسيماً للموت بناء على أن المراد بالقتل المقتولية ، و أنها نفس بطلان الحياة ، و أن الموت خاص بما لا يكون على سبيل القتل ، و متى كان الموت غيرالقتل ، كان للمقتول أجلان أحدهما القتل ، والآخر الموت ، و رد هذه الحجة بأن القتل قائم بالقاتل و حال له لا للمقتول ، و إنما حاله الموت ، و انزهاق الروح الذي هو بإيجاد الله سبحانه و إذنه و مشيئته ، و ارادة المقتولية المتولدة عن قتل القاتل بالقتل ، و هي حال المقتول إذ هي بطلان الحياة . ((ولا كما زعمت الفلاسفة)) :

و ذهبت الفلاسفة إلى مثل ماذهب إليه أبو القاسم الكعبي من تعدد الأجل ، و لا فرق عندهم بين القتل و غيره من الأفات والأمراض . فقالوا : إن للحيوان أجلا طبيعيا و هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين ، و أجلا اختراميا بحسب الأفات والأمراض)) : يعني بتعدد أسباب - لانتحصى - من الأمراض والأفات و سموا الأجل الذي يكون بذلك أجلا اختراميا ، و يقابله الطبيعي الذي يكون عند تحلل الرطوبة ، و انطفاء الحرارة الطبيعيتين ، و يرد ذلك أنه مبني على قواعدهم من تأثير الطبيعة والمزاج ، و هو باطل عندنا : إذ لا تأثير لإله سبحانه ، و تلك الأمور عندنا أسباب عادية لا عقلية ، كمازعموا ؛ و قال بعض المحققين من مشايخنا : إن النزاع بيننا و بين الفلاسفة كالنزاع بيننا و بين المعتزلة ، إذ هم لا ينكرون القضاء والقدر ، فالوقت الذي علم الله سبحانه بطلان الحياة فيه بأي سبب كان ، واحد عندهم ، أيضاً ، و ما ذكروا من الأجل الطبيعي نحن لا ننكره أيضاً ؛ لكنهم يجعلون اعتدال المزاج و استقامة الحرارة والرطوبة و نحو ذلك شروطاً حقيقية عقلية لبقاء الحياة ، و نحن نجعلها أسباباً عادية ، و ذلك بحث آخر ، فافهم .

..... و الحرام رزق لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله ، و ذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما ، و هذا أولي من تفسيره بما يتغذيه الحيوان ، لخلوه عن معني الاضافة الى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق . و عند المعتزلة الحرام ليس برزق ،

الحرام رزق والاختلاف في معني الرزق

((والحرام رزق)) : و أصل الرزق الحظ بمعنى المرزوق المنتفع به ، و بمعنى الملك ، و اختلف أهل السنة والجماعة والمعتزلة في معناه شرعاً ، قال أهل السنة : الحرام رزق ، والمشهور من تفسيره عندهم ((لأن الرزق اسم مما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ، فيأكله ، و ذلك قد يكون حلالاً ، و قد يكون حراماً)) : واحتجوا بقوله سبحانه : ﴿ و ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ ، و بقوله : ﴿ كل من عند الله ﴾ و بقوله : ﴿ و إلى الله تصير الأمور ﴾ ، و غيرها من العمومات ، و قد دلت النصوص على ضمانه سبحانه الأرزاق لكل موجود ، و أنه لا رازق إلا الله سبحانه . ((وهذا)) : يعني هذا التفسير ((أولى من تفسيره)) : يعني من تفسير الرزق ((بما يتغذى به الحيوان لخلوه)) : وجه الأولوية ((عن معني الإضافة إلى الله تعالى معني أنه معتبر في مفهوم الرزق)) : قال الله سبحانه : ﴿ إن الله هو الرزاق ﴾ ، و قال : ﴿ و ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ ، بل المعلول عليه في تفسير الرزق عند أهل السنة ما ساقه الله سبحانه إلى الحيوان فانتفع به ، سواء كان حلالاً أو حراماً من المطعومات والمشروبات أو الملبوسات و غير ذلك : ((و عند المعتزلة الحرام ليس برزق)) : و من حيث أن الإضافة معتبرة في معناه ، و أنه لا رازق إلا الله سبحانه ، و أن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام ، و ما يستند إلى الله سبحانه هو لا يكون قبيحاً ، و لا مرتكبه مستحقاً ذماً و لا عقاباً ، قالوا : إن الرزق هو الحلال ، والحرام ليس برزق ، و إلى ذلك ذهب الجصاص من مشايخنا في كتابه " أحكام القرآن " .

..... لأنهم فسروه بمملوك يأكله المالك ، و تارة بما لا يمنع من الانتفاع به ، و ذلك لا يكون إلا حلالاً ؛ لكن يلزم على الأول أن لا يكون ما تأكله الدواب رزقا ، و على الوجهين أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً . و مبني هذا الاختلاف على أن الاضافة الي الله تعالى معتبرة في معني الرزق ، و أنه لا رازق إلا الله وحده ، و أن العبد ليستحق الدم والعقاب على أكل الحرام ، و ما يكون مستندا الي الله تعالى لا يكون قبيحا ،

((لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك)) : و فسروه في المشهور تارة بما أعطاه الله سبحانه عبده ، و مكنه من التصرف فيه . ((و تارة بما لا يمنع من الانتفاع به)) : يعني و تارة بما أعطاه الله سبحانه لقوامه و بقائه خاصة ، و لا يمنع من الانتفاع به من جهة الشرع . و لما استحالوا من الله سبحانه أن يمكن من الحرام ؛ لأنه منع الانتفاع به ، و أمر بالزجر عنه ، فخصوا الرزق بالحلال ، و قالوا : " الرزق على الحقيقة ما يكون حلالاً مباحاً مشروعاً " ، قال الله سبحانه : ﴿ أنفقوا مما رزقكم ﴾ ، والحرام لا يجوز الإنفاق منه . ((لكن يلزم على الأول)) : ردُّ على التفسير الأول ((أن لا يكون ما تأكله الدواب رزقاً)) : قال أهل السنة : و يلزم على تفسيرهم على الوجه الأول أن لا يكون ما تأكله الدواب رزقاً ، لأن من الدواب ما لا يملك ، والله سبحانه رازقها ، و قد يقال : إنهم قالوا : لو رزق الحرام لملك الحرام ، يقال لهم : أخبروا عن الطل الذي يتغذى من لبن أمه ، و عن البهيمة التي ترعى الحشيش ، من يرزقهما ذلك ، فإن قالوا : الله سبحانه ، قيل لهم : هل ملكهما ، و هل للبهيمة ملك ، فإن قالوا : لا ، قيل لهم : فلم زعمتم أنه لو رزق الحرام لملك الحرام ، و قد يرزق الله شيئاً و لا يملكه .

الرد على التفسيرين معا

((و على الوجهين)) : ردّ على التفسيرين معاً ((أن من أكل الحرام طول عمره و لم يرزقه الله تعالى سبحانه شيئاً أصلاً)) : قال أهل السنة : و يلزم المعتزلة أن المتغذي بالحرام فقط طول عمره لم يرزقه الله شيئاً أصلاً ، اغتذى به جسمه ، و أن الإنسان والحيوان تنبت لحمه و يشتد عظمه ، والله سبحانه غير رازق له ما اغتذى به ، و هو مخالف لقوله سبحانه : ﴿ و ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ ، و إذ قالوا : إن الله لم يرزقه الحرام ، لزمهم أن الله سبحانه لم يغذه به و لا جعله قواماً لجسمه ، و إن لحمه و جسمه قام ، و عظمه اشتد بغير الله ، و هو من رزقه الحرام ، هو خطأ عظيم ، و من اغتصب طعاماً و يطعمه إنساناً آخر إلى أن مات ، فرازق هذا الإنسان عندهم غير الله ، و في هذا إقرار منهم أن للخلق رازقين : أحدهما يرزق الحلال ، والآخر يرزق الحرام ، و هو خطأ عظيم .

الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، والعبد يستحق الذم

والعقاب على اكل الحرام

((و مبنى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق)) : و عليه الاتفاق من الفريقين ، ((و أنه لا رازق إلا الله وحده)) : و عليه أيضاً و فاق من الطرفين ، ((و أن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام)) : يعني قال المعتزلة : ولو كان الله هو الذي رزقه به ما استحق شيئاً من ذلك ، و سيأتي جوابه ((و ما يكون مستنداً إلى الله لا يكون قبيحاً)) : و قال أهل السنة في جوابه : لا قبيح بالنسبة إلى الله فإنه فعال لما يريد .

..... و مرتكبه لا يستحق الذم والعقاب . والجواب أن ذلك
لسوء مباشرة أسبابه باختياره ؛ و كل يستوفي رزق نفسه حلالا
كان أو حراما ، لحصول التغذية بهما جميعا ، و لا يتصور أن لا
يأكل إنسان رزقه أو يأكل غير رزقه ؛ لأن ما قدره

((و مرتكبه لا يستحق الذم والعقاب ، والجواب أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه
باختياره)) : و هذا جواب من المقدمة الثالثة ، والمقدمة : و قال أهل السنة بأن
استحقاق ذلك لسوء اختياره ، و ارتكابه ما نهى الله عنه ، و اغتصابه مال غيره ،
و قال بعض الناس : الذي يظهر لي إن خطأ الفرق الإسلامية خطأ إضافي لا
مطلق ، و يحتمل أن مشايخ المعتزلة ما نفوا إضافة الرزق الحرام إلى الله سبحانه
إلا من باب ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن
نفسك ﴾ ، و من باب أنه لا يقال : الباري سبحانه تعالى خالق الخنازير
والقاذورات، و إن كان الله خالقها ، فالمعتزلة يعتقدون أن الله سبحانه خالق رزق
العبد ، بل اليهود والنصارى والمجوس يعتقدون ذلك فضلا عن مسلم موحد ،
أقول : نعم الأدب من خير رأس مال المؤمن ، فلا ينبغي أن ينسب إليه سبحانه إلا
الأفضل فالأفضل ، لكن الخلاف يرجع في الحقيقة إلى أنه هل الله الذي أوجد
الرزق للعبد - لأنه الفاعل لكل شيء فلا رازق غيره ، و لا مانع إلا هو - أو العبد -
لأنه هو الذي يستقل بفعل نفسه . فيكون مندرجا تحت الخلاف السابق في أفعال
العباد ، و قد تقدم الكلام فيه - و غاية ما يقال : إن المعتزلة إن أرادوا بقولهم : ”
الحرام ليس برزق الله “ الأدب اللفظي ، فلا بأس به ، و إن أرادوا غير ذلك ، فهم
مخطئون بإجماع . ((و كل يستوفي رزق نفسه حلالا كان أو حراما لحصول
التغذي بهما جميعا ، و لا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه ؛ لأن
ما قدره -

..... الله تعالى غذاء شخص يجب أن يأكله و يمتنع أن يأكل غيره، و أما بمعنى الملك فلا يمتنع . والله تعالى يضل من يشاء و يهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة و الاهتداء ، لأنه الخالق وحده . و في التقلييد بالمشيئة إشارة الي أن ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق ، لانه عام في حق الكل ، و لا الإضلال عبارة عن وجد أن العبد ضالا أو تسميته ضالا إذ لا معني لتعليق ذلك مشيئته تعالى

الله غذاء شخص يجب أن يأكله ، و يمتنع أن يأكل غيره)) : لاستحالة تخلف ما قدره الله . ((و أما بمعنى الملك فلا يمتنع)) : و أما الرزق بمعنى الملك ، فلا يمتنع أن يأكله غيره ، و منه قوله تعالى : ﴿ و مما رزقناهم ينفقون ﴾ .

الله تعالى خالق الضلالة والهدى، ويضل من يشاء ويهدي من يشاء،

((والله تعالى يضل من يشاء)) : عدلا منه ، و إضلاله أن لا يوفق العبد إلى ما يرضاه عنه ، و هو عدل منه ، و هو أن يضيق صدره عن قبول الإيمان ، و أن يخرجه : حتى لا يرغب في تفهمه والجنوح إليه ، و لا يصبر عليه ، و أنه لا عذر لأحد من الأغبياء في أن الله أضله ، و لا لوم على الخالق سبحانه في ذلك ، فتفكر . ((و يهدي من يشاء)) : قال الشارح في تفسيره على مذهب أهل السنة : ((بمعنى خلق الضلالة و الاهتداء ، لأنه الخالق وحده)) : يعني أنه يخلق الضلالة والهداية ، لأنه الخالق وحده في الحقيقة ، والخلاف في أنهما بخلق الله أو لا ، يرجع الخلاف السابق في أفعال العباد ، فالجماعة على أنهما مخلوقان لله سبحانه . لقوله : يضل من يشاء و يهدي من يشاء ، والمعتزلة على خلافه

المعتزلة قالوا: المراد بالهداية بيان طريق الحق والإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا، والرد عليهم

((و في التقليد بالمشيئة)) : يعني تقييد الضلالة والهداية بالمشيئة ((إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق)) : على ما قاله المعتزلة ، ((لأنه عام في حق الكل)) : من الضالين والمهتدين ، فيكون التقييد ضائعا ((و لا الإضلال عبارة)) : يعني و في التقييد الإضلال بمعنى يشاء ، و إشارة إلى " ليس الإضلال عبارة " ((عن وجدان العبد ضالا ، و تسميته ضالا)) : يعني أن المعتزلة أولت الهداية في الآية ببيان طريق الحق ، والإضلال بمعنى وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا ، رد عليهم أنه لا معني لأن يقال : والله وجده ضالا لمن يشاء ، أو سماه ضالا لمن يشاء ، بل لا يصح أن يكون أصله وجده ضالا أو سماه ضالا ، ((إذ لا معنى لتعليق ذلك مشيئته)) : يعني إن بيان طريق الحق عام لكل واحد .

فلا معنى للتقييد بالمشيئة ، و بأنه لا معنى لتعليق ذلك الوجدان أو التسمية بمشيئة الله سبحانه على أنهما أمران اعتباريان ، لا تتعلق بهما إرادة الله سبحانه ، و بأنه كان المناسب أن يفسر الإضلال حيث وقع في مقابلة الهداية ببيان طريق الباطل ، إذ لا مقابلة بين الهداية بهذا المعنى ، و بين وجدان العبد ضالا أو تسميته بذلك .

..... نعم ! قد تضاف الهداية إلى النبي ﷺ مجازا بطريق التسبيب كما يسند إلى القرآن ، و قد يسند إلا ضلال إلى الشيطان مجازا ” ، كما يسند إلى الأصنام . ثم المذكور في كلام المشايخ : أن الهداية عندنا : خلق الاهتداء ، ومثل : هداه الله فلم يهتد ، مجاز عن الدلالة ، والدعوة إلى الاهتداء ، وعند المعتزلة : بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى : ﴿ انك لا تهدي من احببت ﴾ ولقوله عليه السلام : اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون مع أنه بين الطريق ودعاهم إلى الاهتداء . والمشهور أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة إلى المطلوب : وعندنا الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل

الاعتراض والجواب

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الهداية عبارة عن خلق الاهتداء ، وأن الضلال عبارة عن خلق الضلالة ، وإلا لما جاز إضافة الهداية إلى النبي ﷺ ، ولا إضافة الإضلال إلى إبليس ، ولا إلى السامري ؟ أجاب عنه بقوله : ((نعم قد يضاف الهداية إلى النبي ﷺ مجازا بطريق التسبيب)) : قال الله : ﴿ انك لتهدي إلى صراط مستقيم ﴾ ، وقد صح يقينا وجزما أن الهداية الواجبة على النبي ﷺ هو الدلالة وتعليم الدين . ((كما يستند إلى القرآن)) : قال الله : ﴿ إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ﴾ ، ((وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازا)) ، قال الله : لأغوينهم ، وقال : ﴿ وأضلهم السامري ﴾ ، ((كما يسند إلى الأصنام)) : قال الله : ﴿ رب إنهن أضللن كثيرا من الناس ﴾ .

الهداية عندنا خلق الاهتداء

((ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا)) : يعني أهل السنة والجماعة ((خلق الاهتداء)) : يعني الهداية ، معناها عند المشايخ خلق الاهتداء ، و هذا هو المختار عند التحقيق . و لما كان لقائل أن يقول : إنها لو كانت بمعنى الخلق وجب ترتيب الاهتداء عليه ؛ مع أنه قد لا يترتب الاهتداء عليه ، كما في هذا القول : " هداه الله فلم يهتد " ، لأن معناه حينئذ " خلق فلم يخلق " مثل قولنا : " فتحت له ينفتح " ، ((فأجاب عنه بقوله : مثل هداه الله فلم يهتد ، مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء)) : يعني المراد بالهداية فيه الدعوة إلى الاهتداء ، مجاز من باب إطلاق المسبب على السبب ؛ لأن الدلالة والدعوة من أسباب الهداية .

الهداية عند المعتزلة ببيان طريق الصواب

((و عند المعتزلة بيان طريق الصواب)) : لا خلق الطاعة والاهتداء ؛ لأن العبد خالق لأفعالهم عندهم ؛ ((وهو باطل)) : واستدل على بطلانه بقوله : ((لقوله تعالى إنك لا تهدي من أحببت)) : واستدل على بطلانه ((ولقوله عليه السلام : اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون)) : هذه أوضح الأدلة في الباب ؛ ((مع أنه بين الطريق و دعاهم إلى الاهتداء)) : مع أنه ﷺ قد بين لهم تلك الطريق فلا يصح نفي الهداية ولا طلبها ، لو كان معناها ذلك

المشهور أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة إلى المطلوب

((والمشهور أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة إلى المطلوب)) : يعني الدلالة على المطلوب بحيث تستلزم حصول المطلوب ، فيكون الوصول إلى المطلوب معتبرا في مفهومه ، و احتجوا عليه بأن الهدى مقابل للضلال لقوله سبحانه :

﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ ، و قوله : ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ ، ولا شك أن الخيبة وعدم الوصول إلى المطلوب معتبر في مفهوم الضلال ، فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهدى لم يصح التقابل لجواز اجتماعهما في الدلالة الغير الموصلة ، و عورض هذا الدليل بقوله سبحانه : ﴿و أما ثمود فهديناهم﴾ ، فإنه سبحانه أثبت هداه في حقهم ؛ مع عدم الاهتداء لقوله سبحانه : ﴿فاستحبوا العمى على الهدى﴾ أي آثروه عليه . و أجابوا عنه بأن المراد بقوله سبحانه : فهديناهم ، إثبات الهداية اللغوية ، و هي الدلالة المجردة على ما يوصل إلى المطلوب ، و تمكينهم على الاهتداء سبب إزاحة العلل و إفاضة أسباب الاهتداء ببعثة الأنبياء ، و نصب الدلائل ، و هي و إن لم تكن هداية حقيقية إلا أنها سُميت هداية تنزيلا لتمكينهم من الوصول إلى البغية منزلة حقيقة الوصول إليها ، فتدبر.

الشائع عند أهل السنة أن الهداية دلالة على طريق يوصل إلى المطلوب

((و عندنا)) : والشائع عند أهل السنة ((الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل)) : تقول : هديت فلانا الطريق بمعنى أريته إياه ، و وقفته عليه و أعلمته إياه ، سواء سلكه أو تركه ، و تقول : فلان هاد لطريق - أي دليل فيه - فهذه الهداية التي هداها الله ثمود ، و جميع الجن ، و جميع الإنس كافرهم و مؤمنهم ، لأنه سبحانه دلهم على الطاعات والسيئات ، و لما بين هذا قوله سبحانه : ﴿إنا هديناه السبيل﴾ ، فبين أن الذي هداهم له فهو الطريق فقط ، و قوله سبحانه : ﴿و هديناهم النجدين﴾ ، و قوله تعالى : ﴿ليس عليك هدام﴾ ، يعني الوصول إلى الحق ، و لكن الله يهدي من يشاء ، و قوله سبحانه : ﴿و إنك لتهدي إلى

صراط مستقيم ﴿١﴾ ، فصح يقينا و حتما و جزما أن الهداية الواجبة على الأنبياء هي الدلالة و تعليم الدين و تبليغ الأحكام ، و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

المعتزلة أوجبوا على الله أموراً وتفسيرها

أقول : والمعتزلة لما أوجبوا على الله سبحانه أموراً : - منها : اللطف - و منها : الثواب على الطاعات ، و منها : العقاب على الكبائر قبل التوبة ، و منها : أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا ، و منها : أن لا يفعل القبيح عقلاً . أما اللطف فهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة و يبعده عن المعصية ؛ لأن اللطف يحصل به الغرض من التكليف : و هو التعريض للثواب ، لأن ما يقرب المكلف من الطاعة ، و يبعد عن المعصية ، يكون مستديعياً لتحصيل المكلف به ، المستلزم للغرض منه ، و ما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجباً ؛ لأن التكليف واجب ، و هو لا يتم إلا باللطف ، و ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . قال أهل السنة : هذا التقريب ممكن الوجود في نفسه ، والله سبحانه قادر على جميع الممكنات ، فوجب أن يكون الله قادراً على إيجاد هذا التقريب ، فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط ، فيكون الوسط عبثاً ، و أما الثواب - و هو نفع مستحق مقترن بالتعظيم - ، فهو واجب على الله جزاء عن التكليف والطاعات ، قال الجبائي و أبوهاشم : و بمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع و عقاب العاصي ، قال أهل السنة والجماعة : تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة ، فكيف تقتضي مكافأة ، و أما العقاب على الكبائر قبل التوبة ، فهو واجب على الله عند معتزلة بغداد أبي القاسم و أشياعه . قال أهل السنة : العقاب حقه ، و ليس في استيفائه نفع ، و لا في إسقاطه ضرر ، فله عفو ، بل يحسن عفو ، ولأنه تعالى متصرف في ملكه بالتعذيب و تركه ، فله ما يختار منهما ، بل هو عدل في حكمه و صواب في

تدبيره ، لأنه متصرف في ملكه و ليس لأحد أن يعترض عليه ، و أما الأصلح فواجب على الله سبحانه أن يفعل الأصلح لعباده ، في الدنيا والدين، أو في الدين فقط ، الأول مذهب بغداديين أبي القاسم و أشياعه ، والثاني مذهب البصريين الجبائي و أتباعه ؛ حتى قالت النظامية من المعتزلة : إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده ، و لا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، قال أهل السنة : الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدنيا و في الآخرة ، و أما القبيح فواجب على الله أن لا يفعل القبيح عقلا ، لأن الله عالم بقبح القبيح مستغن عنه ، فوجب أن لا يفعل قياسا على الشاهد ، و قد عرفت فساد ذلك ، فإنه لا قبيح بالنسبة إلى الله ﴿ يفعل الله ما يشاء و يحكم ما يريد ﴾ ، قال الله تعالى : ﴿ فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم و أمه و من في الأرض جميعا ﴾ ، و قال الله تعالى : ﴿ لله ملك السموات والأرض و ما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شئ قدير ﴾ ، فأخبر أن أحدا لا يملك من الله شيئا ، و لا اعتراض لأحد عليه فيما يملكه ، و نحن معشر أهل السنة لا ندين الله بما زعموه ، بل ديننا الذي ندين الله به اعتقاد أن الله يفعل ما يشاء ، و يحكم ما يريد ، لا يسأل عما يفعل ، فقال الإمام النسفي في الرد على المعتزلة :

..... و ما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى ؛ وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ؛ و لما كان له امتنان على العباد و اسحقاق شكر في الهداية و افاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب ؛ و لما كان امتنانه على النبي ﷺ فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله تعالى ؛ إذ فعل بكل منهما بغاية مقدوره من الأصلح له ، و لما كان لسؤال العصمة والتوفيق و كشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى ؛ لأن ما يفعل في حق كل واحد فهو مفسدة له ، يجب على الله تركها ، و لما بقى في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد ، إذ أتى بالواجب ؛ و لعمرى أن مفسد هذا الأصل أعنى وجوب الأصلح بل أكثر أصول المعتزلة ظهر من أن يخفى و اكثر من أن يحصى

ما هو الأصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى والاختلاف فيه

((و ما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)) : لا يليق بمسلم أن يعتقد أن الله يجب عليه شيء ، لأن ذلك نقص يتنزه الله سبحانه عنه ، و هذا أمر جلي لا يخفى على أحد ، و ذلك باطل بوجوه : الوجه الأول : بأن الإيجاب عليه ينافي الألومية ، والوجه الثاني : بأن إبليس استمهل الزمان الطويل بقوله : ﴿ أنظرني إلى يوم يبعثون ﴾ ، فأمله الله بقوله : ﴿ إنك لمن المنظرين ﴾ ، ثم إنه بين أنه إنما استمهلته لإغواء الخلق ، و كان الباري سبحانه عالماً بأن أكثر الخلق يطيعونه ، كما قال تعالى : ﴿ ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا

فريقا من المؤمنين ﴿ ١ ٠ ﴾ ، فلو وجب على الله رعاية مصالح العباد ، لامتنع أن يمهله ، ويمكنه من المفساد العظيمة . والوجه الثالث : قال قدس سره : ((وإلا)) : يعني ولو كان ذلك واجبا عليه سبحانه . ((لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة)) : يعني وليقولوا لنا : لما ذا خلق الله الكافر الفقير ، وقد كان الأصلح أن يكون مؤمنا غنيا ، وقد كان الأصلح في نظرنا سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعيم الدائم ، فإن قالوا : الأصلح تعريضه للتكليف و تمكينه من مباشرة أسباب النعيم . قلنا : فقد كان يجب عدم إماتة الطفل الصغير ؛ حتى يتعرض لذلك . وأما الوجه الرابع : ((ولما كان له امتنان على العباد واستحقاق شكر في الهداية وإفاضة أنواع الخيرات لكونها أداء الواجب)) : يعني ثم ليقولوا لنا : لم يمتن الله على عباده ، وقال : ﴿ بل الله يمتن عليكم أن هداكم للإيمان ﴾ ، و يطلب منهم شكره على ما أغرقه عليهم من النعم ، و هو لم يفعل إلا الواجب عليه ، و أداء الواجب لا يسوغ الامتنان به لفاعله ، أو طلب الشكر عليه ، و أداء الواجب لا يوجب شيئا من ذلك ، فلو كان الأصلح على الله واجبا ، لما صح الامتنان لأن إعطاء ما هو الواجب لا يكون منة ، و أما الوجه الخامس : ((ولما كان امتنانه على النبي ﷺ فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله تعالى)) : وكذلك لما كان امتنانه على نحو موسى فوق امتنانه على نحو فرعون ؛ ((إذ فعل بكل منهما : يعني في حق كل منهما ((بغاية مقدوره)) : بأقصى ما يبلغه قدرته)) من الأصلح له)) : على أصولهم وقاعدتهم و أما الوجه السادس : ((ولما كان لسؤال العصمة)) : عن الذنوب والسيئات ((والتوفيق)) : على الطاعات والحسنات ((وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى)) : وقد أجمع المسلمون وأهل الأديان السماوية قبلهم على الدعاء لله سبحانه ، و طلب المعونة على الطاعات ، والعصمة عن السيئات وكشف ما بهم من الضر وبإزالة ما بهم وبأهل غيايتهم من المرض ، و تبديل ذلك بالعافية . والآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية ، غير محصاة في هذا الباب . ((لأن ما لم يفعله)) : يعني البارئ سبحانه من كشف البلاء وكثرة الرخاء . ((في حق كل واحد)) : من العباد ، ((فهو مفسدة له)) :

يعني لكل واحد من العباد . ((يجب على الله تركها)) : يعني ترك المفسدة ، وقد عرفت أن معنى وجوبه : أنه لابد من وقوعه وعدمه ، محال . وأما الوجه السابع : ((و لما بقى في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء : إذ قد أتى بالواجب)) : يعني بجميع ما يجب عليه من مصالحهم ؛ إذ لو كان شئ منها باقيا في قدرته ولم يفعله يكون تركا للواجب ، فيلزم أن قدرته ومقدوراته متناهية ، و هو محال باتفاق جميع الناس . ((ولَعَمْرِي)) : بفتح اللام والعين وسكون الميم ، يعني حياتي ، مقسم به وليس الغرض اليمين الشرعي ، و تشبيهه غير الله به في التعظيم ، و بيان صورة القسم على هذا الوجه لا بأس به ، في الحديث : قد أفلح وأبيه ، قال الله : ﴿ لعمرك أنهم لفى سكرتهم يعمهون ﴾ ، فما قال بعض الأفاضل : وهذا القسم عجيب من الشارح ؛ فإن القسم بغير الله تعالى حرام ، فهو خطأ ، فإن كتب العلماء مملوءة بهذا القسم . ((إن مفسد هذا الأصل)) : يعني من بين قواعدهم و أصولهم . ((أعني وجوب الأصلح . بل أكثر أصول المعتزلة)) : مما يخالفون أهل السنة فيه ((أظهر من أن يخفى)) : أبعد ظهوره من مراتب الخفاء . ((وأكثر من أن يحصى)) : وقد ذكر قدس سره في " شرح المقاصد " : مفسد عديدة لهذا الأصل ، قال أفضل المحققين صاحب " السنوسية " : " وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا في حقه تعالى ، فلا أنه لو وجب عليه شيء منها عقلا أو استحالة عقلا لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا ، وذلك لا يعقل ، ثم يقول في شرحه للصغرى : لا شك أن الممكن في اصطلاح المتكلمين مرادف للجائز ، فيكون معناه هو الذي يصح في العقل وجوده وعدمه ، فإذا لم لو وجب وجوده عقلا ، أو استحالة عقلا لزم قلب الحقائق ، وذلك لا يعقل ، وأيضا فالمعتزلة إنما يوجبون من الممكنات على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح للخلق ، والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم في ذلك ، فلو وجب فعل الصلاح على الله ، كما تقوله المعتزلة لهداهم سبحانه وتعالى إلى الصواب في عقائدهم ، ولما تركهم في عماهم يترددون و هو لهم في هذا الفعل ظاهر لكل عاقل فلا تطيل به - وبالله التوفيق .

..... وذلك لقصور نظرهم في المعارف الإلهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم ، و غاية تشبثهم في ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلا وسفها

المعتزلة أوجبوا على الله ما هو الأصلح للعبد لقصور نظرهم

((و ذلك)) : يعني المفسد ((لقصور نظرهم في المعارف الإلهية)) : والعلوم المتعلقة بذاته العلية و صفاته الثبوتية والسلبية ((ورسوخ قياس الغائب)) : يعني المحسوسات والمشاهدات والحادثات . ((على الشاهد)) : هو الباري تعالى ((في طباعهم)) : الدنية القاصرة عن إدراك الحقائق الغيبية المملوكة ، وبقاحة هذا القول قالت الضرارية من المعتزلة : ولا يجب على الله شيء ، و بحكم العقل ، وقالت البشرية من المعتزلة : ولا يجب على الله رعاية الأصلح ؛ لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح ، فما من أصلح إلا و فوقه أصلح ، و إنما عليه أن يمكّن العبد بالقدرة والاستطاعة ، و يزيح العلل بالدعوة والرسالة ، و لشناعه هذا القول ، قال متأخروا المعتزلة : وتأولوا أن معنى وجوب ذلك عليه أنه يفعله سبحانه ، و لا يتركه باعتبار جري العادة ، و يجوز أن يتركه كما في سائر أفراد الوجوب العادي ، و هذا كما ترى لا يصح تفسيراً للوجوب ، فإن كان مرادهم به ذلك فليس نزاعهم معنا إلا في مجرد التسمية .

و السفه عليه سبحانه . و من اجل هذا قال : ((و غاية تشبثهم في ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلا وسفها)) : و غاية تمسك المعتزلة في وجوب الصلاح والأصلح بأن الإخلال بهما بخل أن تركه مع العلم أو بدونه فجعل ، و هذا أقل من أن يُردّ عليه لأن الله سبحانه له أن يتصرف في ملكه كيف يشاء ؛ على أنه لا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة العامة والمصلحة المطلقة ، و يجمل عن أن لا يراعي ذلك لأجل مصلحة أي شخص كان ، و قد يقال : إن ذلك يشم منه أن الله يراعي الحكمة العامة و لا يحيد عنها ، و قد أجاب بعضهم بأن ذلك لا يفيد إلا أن الله يراعي المصالح والحكمة العامة و لا يفيد الوجوب ، و لو سلم إفادته الوجوب فهو وجوب قد أوجبه على نفسه ، و ليس بالنسبة لكل شخص شخص ؛ كما تقوله المعتزلة ، و أجاب عنه بقوله :

..... و جوابه : أن منع ما يكون حق المانع قد ثبت بالأدلة القطعية كرمه و حكمته و علمه بالعواقب ، يكون محض عدل و حمكة ، ثم ليت شعري مامعنى وجوب الشئ على الله ؛ اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب و هو ظاهر ، و لا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك ؛ لأنه رفض لقاعدة الاختيار وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار .

الجواب : أن منع ما يكون حق المانع قد ثبت بالأدلة القطعية

((و جوابه . أن منع ما يكون حق المانع)) : والمراد بلفظ " ما هو " ما يعتقده الناس مصالح العباد من الصحة والنعمة والطاعة وغيرها ، والمراد بالمانع الباري سبحانه : ((وقد ثبت بالأدلة القطعية)) : من الوجوه السمعية والوجوه العقلية ، ((كرمه و حكمته ، و علمه ، بالعواقب ، يكون محض عدل و حمكة)) ، حيث وقع المنع من أهله في محله ، و ان كان غير ذلك المنع أصلح منه ، و لا يعد هذا المنع في الشاهد بخلا ولا سفها مع كونه تركا للأصلح ، فكيف بالخلق العليم الحكيم الذي إليه يرجع الأمر كله ؟! و حاصله : أن أفعال الله كلها حكمة و مصلحة ، و إن لم نعرفها ، فيجوز أن يترك الأصلح في بعض العباد لمصلحة لا يعلمها إلا الله ، ((ثم ليت شعري)) : هو مصدر يقال : " شعرت بالشئ " أي فطنت ، و خبر ليت محذوف - يعني ليت علمي حاصل ، ((ما معنى وجوب الشئ على الله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب و هو ظاهر)) : لأن الألومية تنافي الوجوب في مقام الربوبية ؛ فإن الوجوب حكم ، والحكم لا يثبت إلا بالشرع و لا شارع على الشارع . ((و لا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن)) : يعني لا يقدر الله ((من الترك بناء)) : علة لعدم التمكن ((على استلزامه)) : يعني الترك ((محالا من

سفهه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك)) : لأنه يعني حمل الوجوب على هذا المعنى بحيث لا يتمكن من الترك ((رفض لقاعدة الاختيار)) : يعني كون الصانع فاعلا مختارا لأن عدم القدرة على ترك الفعل اضطرار ، والباري سبحانه مقدس عن ذلك ، وحاصله : ان المفهوم الذي يتصوره العقل من لفظ الوجوب شيان : أحدهما الذي ينال تاركه ضرر عاجل أو آجل ، و ثانيهما ما يتسبب عن تركه محال ، والأول هو معنى الوجوب الشرعي ، والثاني هو معنى الوجوب العقلي ، و ليس يمكن تصور أحد هذين المعنيين بالنسبة له سبحانه ، ((وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار)) : بالفتح العيب والنقصان ، يعني ميل إلى الفلسفة التي عيبها ونقصانها ظاهر وهو قول بالإيجاب ، وهو مذهب الفلاسفة .

الحق التحقيق أن لله تمام القدرة

و الحق التحقيق بالتحقيق : أن الله سبحانه قادر وله تمام القدرة ، وأن الله حكيم وله تمام الحكمة ، وأن الله سبحانه مريد وله تمام الإرادة ، يتصرف ولا معقب لحكمه ، و تنفذ مشيئته ولا راد لقضائه ، و قد ثبت عند أرباب العقول أن من كان هذا شأنه لم يجب عليه شيء ، فإن إيجاب شيء عليه يقتضي أن يكون مقشورا مجبورا و هو محال - لا يساويه محال و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق .

اللهم اغفر لنا ولآبائنا ولأمهاتنا ولأشياخنا وإخواننا وأحبتنا ، و اجمع شملنا و شملهم بلا محنة مع أكابر أوليائك في أعلى عليين و متّع جميعنا إثر الموت في أعلى الفردوس بلذيد رؤيتك و مرافقة من أنعمت عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين ، اللهم انفع بهذا الشرح كل من اعتنى به من أهل الخير والإيمان . آمين يا رب العالمين .

تم الجزء الثاني و يليه الجزء الثالث إن شاء الله تعالى

فهرس الابحات

رقم الصفحة	الابحات	رقم البحث
٣	صفة الكلام	١
٣	الكلام يطلق على معنيين	٢
٤	دليل العقل على ثبوت الكلام النفسي	٣
٥	الكلام النفسي غير العلم والإرادة	٤
٥	الاحتجاج بقول عدو الله إذا كان موافقا لقول رسول الله	٥
٦	دليل النقل من الآيات والأحاديث على ثبوت الكلام النفسي	٦
٨	الدليل على ثبوت صفة الكلام لله تعالى	٧
٩	والله سبحانه متكلم بكلام هو صفة له	٨
٩	المعتزلة ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم لغيره ليس صفة له	٩
١٠	استحالة قيام الحوادث بذات الله	١٠
١٢	الرد على الحنابلة الحشوية	١٢
١٣	الرد على الكرامية	١٣
١٣	من مقالات ابن تيمية في أصول الدين	١٤
١٤	الكلام النفسي صفة منافية للسكوت والآفة	١٥
١٥	وأما قيام الحروف والأصوات الحادثة بذات المقدسة فظاير البطلان	١٦
١٦	الكلام صفة واحدة تتكرر بالنسبة إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات وكذا سائر الصفات	١٧
١٨	اعتراض و جواب	١٨
٢٠	احتجاج المعتزلة على حدوث كلام الله بالشبهة العقلية	١٩

- ٢٠ احتجاج المعتزلة بالشبهة السمعية
- ٢١ الجواب عن الشبهة العقلية
- ٢٢ التنبيه على أن القرآن أيقاد يطلق على الكلام النفسي كما يطلق النظم المتلو الحادث و الرد البليغ على ابن قيم
- ٢٣ القرآن كلام الله غير مخلوق
- ٢٤ قول ابن قيم أن الله تكلم بالقرآن العربي الذي سمعه الصحابة و الرد عليه
- ٢٥ المخالف في صفة الكلام فرق
- ٢٦ أقام المصنف غير المخلوق مقام غير الحادث لثلاثة وجوه
- ٢٧ تحقيق الخلاف بين أهل السنة والجماعة و بين المعتزلة القدرية يرجع إلى إثبات الكلام النفسي و نفيه
- ٢٨ المعتزلة القدرية لا يقولون بحدوث الكلام النفسي
- ٢٩ استدلال المعتزلة على خلق القرآن و حدوثه
- ٣٠ الجواب عن استدلال المعتزلة و الرد على الحنابلة
- ٣١ الرد على أبي نصر الوائلي السنجري رأس الجسمية
- ٣٢ والمعتزلة ذهبوا إلى أنه تعالى متكلم بمعنى إيجاد الاصوات والحروف
- ٣٣ رد أهل السنة على المعتزلة الرد على المعتزلة
- ٣٤ من أقوى شبهة المعتزلة
- ٣٥ الإشارة إلى الجواب
- ٣٦ قول ابن قيم رداً على ابن حزم و قول الشارح رداً على ابن قيم
- ٣٧ تحقيق الجواب
- ٣٨ الزائد على جواب شبهة المعتزلة
- ٣٩ جواب دخل مقدر
- ٤٠ اختلاف أهل السنة من الأشعرية والماتريدية في الكلام القديم هل يسمع أم لا
- ٤١ مذهب الاستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني والشيخ أبي منصور الماتريدي
- ٤٢ استدلال مشائخ الأشاعرة من النقل والعقل
- ٤٣ احتجاج شائخ الحنفية
- ٥٢

٥٢	٤٤	لم خص موسى عليه السلام بكونه كليما
٥٣	٤٥	الإعتراض من جانب المعتزلة
٥٣	٤٦	الشبهة الثانية
٥٤	٤٧	الجواب من جانب أهل الحق
٥٥	٤٨	الجواب عن الشبهة الثانية
٥٦	٤٩	الاعتراض و الجواب
٥٧	٥٠	ترجمة صاحب المواقف والعقائد العضديه
٥٧	٥١	ذهب بعض المحققين الى ان القرآن اسم النظم والمعنى جميعا وبوقديم
٥٨	٥٢	اعتراض و جواب
٥٨	٥٣	تعريف الطائفة الحشوية
٥٩	٥٤	مذهب الحنابلة الحشوية من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء و انه بديهي الاستحالة
٦٠	٥٥	الدليل على بداهة الاستحالة
٦١	٥٦	مراد هذا لمحقق من قدم النظم
٦٢	٥٧	الإعتراض و الجواب
٦٣	٥٨	مبنى مذهب هذا لمحقق
٦٤	٥٩	الرد على هذا لمذهب
٦٤	٦٠	البحث في بيان صفة التكوين
٦٤	٦١	صفة التكوين والدليل عليه
٦٦	٦٢	معنى التكوين
٦٦	٦٣	احتجاج مشائخ الحنفية بأوجه
٦٧	٦٤	الوجه الأول
٦٧	٦٥	الوجه الثاني
٦٧	٦٦	الوجه الثالث
٦٧	٦٧	احتجاج مشائخ الأشاعرة و الرد عليه
٧٠	٦٨	التكوين صفة أزلية بوجوه

٦٩	الوجه الأول	٧٠
٧٠	الوجه الثاني	٧٠
٧١	الوجه الثالث	٧١
٧٢	الوجه الرابع	٧٣
٧٣	الوجه الخامس	٧٣
٧٣	الرد على هذه الأدلة القاطعة	٧٤
٧٥	مذهب المحققين من المتكلمين من مشائخ الأشاعرة أن التكوين من الإضافات والاعتبارات العقلية وأنه عين القدرة والارادة	٧٤
٧٦	الرد على مذهب المحققين وأن التكوين ليس عين القدرة والأرادة ولا مجموعهما بل غيرهما	٧٥
٧٧	الإعتراض و الجواب	٧٥
٧٨	استدلال مشائخ الأشاعرة القائلين بحدوث التكوين	٧٦
٧٩	الإشارة إلى الجواب	٧٦
٨٠	مراد المشائخ الحنفية بالتكوين	٧٧
٨١	اشكال الامام الفخر	٧٧
٨٢	اشكال القاضي العضد و القاضي البيضاوى	٧٧
٨٣	اشكال صاحب المقاصد	٧٨
٨٤	الخلاصة	٧٨
٨٥	تقرير المصنف تحقيق قول الشيخ حافظ الدين صاحب العمدة	٧٩
٨٦	الشبهة من الشيخ حافظ الدين	٨٠
٨٧	دفع شبهة الشيخ حافظ الدين	٨٠
٨٨	النظر في النظر	٨١
٨٩	توجيه قول الشيخ حافظ الدين	٨٢
٩٠	الرد على الفلاسفة	٨٣
٩١	حاصل الجواب في الرد على القائلين بحدوث التكوين	٨٣
٩٢	التكوين غير المكون عندنا وفيه رد على مشائخ الأشاعرة	٨٥

٩٣	احتجاج مشائخ الأشاعرة و الجواب عنه	٨٥
٩٤	احتجاج مشائخ الحنفية بوجوه عقلية ، الوجه الأول	٨٥
٩٥	الوجه الثاني	٨٦
٩٦	الوجه الثالث	٨٦
٩٧	الوجه الرابع	٨٧
٩٨	الوجه الخامس	٨٨
٩٩	المحمول الصحيح لكلام مشائخ الأشاعرة	٨٩
١٠٠	نظيره	٩٠
١٠١	الجواب من مشائخ الحنفية	٩٢
١٠٢	ميل من الشارح إلى مذهب المشائخ الأشعري بأنه أمر اعتباري	٩٢
١٠٣	مذهب ثالث ذهب إليه بعض مشائخ الحنفية الماتريدية	٩٣
١٠٤	تأييد المذهب الثالث	٩٣
١٠٥	رد على الشارح	٩٤
١٠٦	ترجيح الشارح لمذهب المحققين من مشائخ الماتريدية والرد على ترجيح الشارح	٩٤
١٠٧	صية الإرادة : معناها الدليل عليها	٩٥
١٠٨	افتراق الناس في إرادة الله إلى اربع ، وهم الفلاسفة والمعتزلة ، و الكراميه ، و اهل السنة	٩٦
١٠٩	الرد على الفرق الثلاث	٩٧
١١٠	احتجاج الفلاسفة على عدم إرادة تعالى والجواب عنه	٩٧
١١١	الرد على النجارية و اكثرية و اكثر المعتزلة	٩٨
١١٢	الرد على بعض المعتزلة	٩٨
١١٣	الرد على بعض الكرامية	٩٩
١١٤	احتجاج أهل السنة بالمنقول والمعقول	٩٩
١١٥	الدخل المقدر الجواب عنه	١٠٠
١١٦	الرد على بعض المعتزلة بوجوه	١٠٠

- ١١٧ الرد على الكرامية ١٠١
- ١١٨ دليل اخر على كونه تعالى قادرا مختارا ١٠١
- ١١٩ تمهيد لجواز روية الله تعالى ١٠٦
- ١٢٠ مبحث روية الله تعالى و الدليل عليها ١٠٦
- ١٢١ استدلال أهل الحق على إمكان الروية بوجهين عقلي وسمعي ١٠٩
- ١٢٢ الوجه العقلي ١٠٩
- ١٢٣ اعتراضات الإمام الفخر الرازي على هذا اليدليل العقلي ١١١
- ١٢٤ جواب الشارح عن هذه الاعتراضات ١١٣
- ١٢٥ الاعتراض والجواب عنه ١١٣
- ١٢٦ الوجه السمعي ١١٦
- ١٢٧ قد اعترض بوجوه و أجيب عنها بوجوه ١١٨
- ١٢٨ أقوى وجوه الاعتراض والجواب عنه ١٢٠
- ١٢٩ الجواب الثاني عن الأول ١٢١
- ١٣٠ الجواب الثاني عن الثاني ١٢٢
- ١٣١ روية الله ثابتة واقعة بالنقل ١٢٣
- ١٣٢ الدليل السمعي من الكتاب ١٢٣
- ١٣٣ الدليل السمعي من السنة ١٢٤
- ١٣٤ الدليل من الإجماع ١٢٥
- ١٣٥ مخالفة أهل البدع : المعتزلة والخوارج و الجهمية في روية الله تعالى ١٢٧
- ١٣٦ أقوى أدلتهم بوجوه عقلية و نقلية و الجواب عنها الدليل العقلي ١٢٧
- ١٣٧ قياس الغائب على الشاهد فاسد ١٢٩
- ١٣٨ الإستدلال على عدم الاشتراط بروية الله تعالى إيانا والجواب عنه ١٣٠
- ١٣٩ الاعتراض و الجواب ١٣١
- ١٤٠ الأدلة النقلية و الجواب عنها ، الدليل الاول ١٣٢
- ١٤١ الجواب عن الدليل الاول ١٣٣
- ١٤٢ استدلال بطريق آخر و الجواب عنه ١٣٤

- ١٤٣ الدليل الثاني من النقل ١٣٥
- ١٤٤ الجواب عن الدليل الثاني ١٣٧
- ١٤٥ اختلاف الصحابة في رواية النبي ﷺ ربه ليلة المعراج ١٣٨
- ١٤٦ رواية البارى سبحانه في المنام ١٣٩
- ١٤٧ البحث في أن الله تعالى خالق لأنعال العباد و الاختلاف فيه ١٣٩
- ١٤٨ المعتزلة يقولون : أن العبد خالق لأفعاله ١٤٠
- ١٤٩ واحتج أهل الحق بوجوه من العقل والنقل ١٤١
- ١٥٠ الوجوه العقلية ١٤٣
- ١٥١ الوجوه النقلية ١٤٥
- ١٥٢ والله خلقكم وما تعملون : الاستدلال منها بوجهين ١٤٥
- ١٥٣ الاستدلال بقوله تعالى: خالق كل شيء ١٤٦
- ١٥٤ الاستدلال بقوله تعالى: افمن يخلق كمن لا يخلق ١٤٨
- ١٥٥ جمهور المعتزلة يقولون يكون العبد خالقاً لأفعاله أقول : هم ١٤٩
- المشركون في الربوبية والألوهية
- ١٥٦ المجوس جعلوا للعالم ربين : يزدان واهرمين ، او النور و النظملة ١٥٠
- ١٥٧ مشائخ ماوراء النهر يقولون : أن المعتزلة أصل من المجوس ١٥١
- ١٥٨ احتجت المعتزلة بالمعقول والمنقول ١٥٢
- ١٥٩ الجواب عن الوجوه الثلاثة العقلية ١٥٣
- ١٦٠ استدلال المعتزلة بالمنقول الدليل الأول ١٥٤
- ١٦١ والجواب أن الخلق مهنا بمعنى التقرير ١٥٤
- ١٦٢ الدليل الثاني والجواب عنه ١٥٥
- ١٦٣ الدليل الثالث والجواب عنه ١٥٥
- ١٦٤ الدليل الرابع والجواب عنه ١٥٦
- ١٦٥ أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى ومشيتته واختلافيه ١٥٨
- ١٦٦ إختلاف في أن الإرادة والمشية واحد أم لا ١٥٩
- ١٦٧ الفرق بين القضاء والقدر ١٥٩

- ١٦٨ واحتجت المعتزلة بوجوه أربعة : الوجه الأول و الجواب عنه ١٦٠
- ١٦٩ الوجه الثاني و الجواب عنه ١٦٣
- ١٧٠ الوجه الثالث و الجواب عنه ١٦٥
- ١٧١ الوجه الرابع والجواب عنه ١٦٧
- ١٧٢ قد تمسك أهل السنة و المعتزلة بالآيات القرآنية ١٦٨
- ١٧٣ وللعباد أفعال اختيارية عند أهل السنة ١٧٠
- ١٧٤ الجبرية قالوا : الإنسان مجبور في أفعاله ١٧٠
- ١٧٥ زعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها ١٧١
- ١٧٦ هذان المذهبان متفرعان على مقدمة كاذبة . وهي : دخول مقدور واحد تحت قدرة القادرين ١٧١
- ١٧٧ مذهب أهل السنة بين الإفراط و التفريط ١٧١
- ١٧٨ الرد على الجبرية ١٧٢
- ١٧٩ استدلال أهل السنة بوجوه عقلية ١٧٢
- ١٨٠ استدلال أهل السنة بوجوه سمعية ١٧٣
- ١٨١ شبهة عقلية من جانب الجبرية و الجواب عنها ١٧٤
- ١٨٢ الاعتراض على جواب الشبهة السابقة ١٧٥
- ١٨٣ شبهة عقلية من جانب الجبرية ١٧٦
- ١٨٤ الجواب على شبهة الجبرية ١٧٦
- ١٨٥ العبد كاسب و الله خالق ١٧٨
- ١٨٦ قال أهل التحقيق لا جبر ولا قدر ولكن أمر بين الأمرين ١٧٩
- ١٨٧ الفرق بين الخلق والكسب عند المتكلمين ١٨٠
- ١٨٨ الاعتراض من الجبرية و الجواب ١٨٠
- ١٨٩ الاعتراض و الجواب ١٨٢
- ١٩٠ أفعال العباد على نوعين : الحسن ، والقبيح وتعريفهما ١٨٢
- ١٩١ الاستطاعة على نوعين: الأول : سلامة الآلات وصحة الأسباب. ١٨٤
- الثاني : عرض يخلقه الله في الحيوان

- ١٩٢ قال أهل السنة و النجارية : الاستطاعة تكون مع الفعل و قالت ١٨٦
المعتزلة و أكثر الكرامية : هي سابقة على الفعل
- ١٩٣ استدلال أهل السنة بالعقل و النقل ١٨٧
- ١٩٤ الاعتراض و الجواب ١٨٩
- ١٩٥ جواب ثاني من شبهة المعتزلة ١٩٠
- ١٩٦ ذهب الإمام الفخر إلى انه أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة ١٩٢
بجميع شرائط التأثير
- ١٩٧ امتناع بقاء الأعراض مبني على مقدمات ١٩٣
- ١٩٨ استدلال المعتزلة بالمنقول و المعقول و الجواب عنه ١٩٤
- ١٩٩ شبهة عقلية من جانب المعتزلة و الرد ١٩٤
- ٢٠٠ الجواب عن شبهة المعتزلة ١٩٦
- ٢٠١ رد لهذا الجواب و الجواب عن الرد ١٩٧
- ٢٠٢ قال الشارح : المستحيل ثلاثة أنواع ٢٠٠
- ٢٠٣ الاعتراض الجواب ٢٠١
- ٢٠٤ الاختلاف في أن تكليف مالا يطاق جائز أم لا ٢٠٢
- ٢٠٥ قال مشايخ الحنفية الماتريدية ، و مشايخ المعتزلة : انه لا يجوز ٢٠٢
- ٢٠٦ قال الأشعري و جمهور أصحابه : أنه جائز ٢٠٢
- ٢٠٧ استدلال الأشاعرة و الجواب ٢٠٣
- ٢٠٨ استدلال مشايخ الحنفية و المعتزلة بوجوه عقلية و سمعية ٢٠٣
- ٢٠٩ المذاهب في الأفعال ثلاثة ٢٠٦
- ٢١٠ الاختلاف في أن المقتول ميت بأجله أم لا ٢١٠
- ٢١١ لأهل السنة أدلة قاطعة ٢١٣
- ٢١٢ استدلال المعتزلة بوجهين ٢١٣
- ٢١٣ الجواب عن الوجه الأول ٢١٤
- ٢١٤ الجواب عن الوجه الثاني ٢١٤
- ٢١٥ اختلاف في أن الموت و جودي او عديمي ٢١٥

- ٢١٦ الأجل واحد و الرد على أبي قاسم البلخي و الفلاسفة ٢١٥
- ٢١٧ الحرام رزق و الاختلاف في معنى الرزق ٢١٧
- ٢١٨ الرد على التفسيرين معا ٢١٩
- ٢١٩ الإضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق ، و العبد يستحق الذم و العقاب على اكل الحرام ٢١٩
- ٢٢٠ الله تعالى خالق الضلالة و الهدى ، و يضل من يشاء و يهدي من يشاء ٢٢١
- ٢٢١ المعتزلة قالوا : المراد بالهداية بيان طريق الحق و الإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا ، و الرد عليهم ٢٢٢
- ٢٢٢ الاعتراض و الجواب ٢٢٣
- ٢٢٣ الهداية عندنا خلق الاهتداء ٢٢٤
- ٢٢٤ الهداية عند المعتزلة بيان طريق الصواب ٢٢٤
- ٢٢٥ المشهور أن الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة إلى المطلوب ٢٢٤
- ٢٢٦ الشائع عند أهل السنة أن الهداية دلالة على طريق يوصل إلى المطلوب ٢٢٥
- ٢٢٧ المعتزلة أوجبوا على الله امورا و تفسيرها ٢٢٦
- ٢٢٨ ماهو الأصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى و الاختلاف فيه ٢٢٨
- ٢٢٩ المعتزلة أوجبوا على الله ماهو الأصلح للعبد لقصور نظرهم ٢٣١
- ٢٣٠ الجواب : أن منع ما يكون حق المانع قد ثبت بالأدلة القطعية ٢٣٢
- ٢٣١ الحق الحقيقي أن لله تمام القدرة ٢٣٣